سلسلة نفائس الفكر الإسلامي

التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض

تأليف

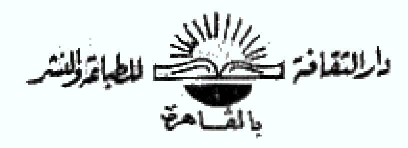
الحسن بن متويه النجراني المعتزلي
(المتوفى سنة ٤٦٩ هـ)

تحقيق وتقديم وتعليق

د. سامي نصر لطف
كلية الآداب - جامعة عين شمس

د. فيصل بدير عون
كلية الآداب - جامعة عين شمس

تصدير
د. ابراهيم مدكور
رئيس مجمع اللغة العربية



دار الثقافة للطباعة والنشر
بالقاهرة

تصدير

لاشك فى أن البعثة المصرية للمخطوطات التى أرسلت إلى اليمن عام ١٩٥١ كانت موفقة كل التوفيق ، فقد زودتنا بزاد وفير عن الفكر الإسلامى عامة والفكر المعتزلى خاصة . وكم كانت معلوماتنا عن هذا الأخير محدودة وناقصة ، غير مباشرة وضالة أحيانا ، عدا عليها تحامل بعض المدارس وتعصبها ، وأضيف إليها ماليس منها . ومن بين ما حملته إلينا هذه البعثة قدر من مؤلفات القاضى « عبد الجبار » (سنة ٤١٤ هـ — سنة ١٠٢٣ م) وفى مقدمتها موسوعته الكبرى التى تقع فى عشرين جزءا وهى « كتاب المغنى » الذى لم يصلنا منه إلا أحد عشر جزءا ، وآخر مشكوك فيه . ومع ذلك لم نتردد فى إخراج ماتوفر لدينا منه ، سدا للحاجه ورغبة فى أن يعين ذلك على استكمال مابقى ، وبذلنا فى سبيل الكشف عن الباقى ما استطعنا من جهد ، دون جدوى حتى الآن ، وعسى أن يتحقق أملنا يوما ما . والقاضى « عبد الجبار » أشعرى قديم اجتذبته آراء المعتزلة ، على عكس ما صنع أبو الحسن ، وهو دون نزاع إمام الاعتزال فى صحوته الأخيرة إبان حكم البويهيين . وإذا كان المعتزلة الأول قد باد جل إنتاجهم ، فإن زيدية اليمن احتفظوا لنا بقدر كبير من إنتاج المعتزلة المتأخرين . وهانحن أولاء نعالجه ونفيد منه ، ونكمل به بعض ما فات من نقص . ولقـــد قامت حوله

دراسات فى العشرين سنة الأخيرة ، ولا يزال هذا التراث فى حاجة إلى مزيد من البحث والدرس .

ولعبد الجبار مدرسة ازدهرت فى القرن الخامس الهجرى ، وهو قرن عامر بكبار الفلاسفة والعلماء والمتكلمين وامتدت فى اليمن إلى اليوم . ومن تلامذة عبد الجبار المباشرين ابن متويه (سنة ٤٦٩ هـ — ١٠٧٦م) ، أخذ عنه ، واحتفظ بتراثه وسجّله ، وحاكاه تمام المحاكاة . حاكاه فى نزعته الموسوعية ، فألم بأطراف الدراسات المحيطة به من علم وفلسفة ، وفرق وعقائد . وحاكاه فى منهجه ، فتوسع مثله فى الجمع والسرد ، والتحليل والتفصيل ، وعنى برد الآراء إلى أصحابها .

وما أشبه كتب التلميذ بكتب الأستاذ ، وقد يختلط الأمر أحيانا ، وتعز التفرقة بينهما ، وكتاب « التذكرة » الذى بين أيدينا خير شاهد على ذلك ، فهو ، وإن دار حول الجوهر وأعراضه ، يعرض لقضايا طبيعية وكيميائية ، ويعنى بالمشاكل الكلامية والميتافيزيقية ، ولم يفته أن يشير إلى شىء من علوم اللغة وفقهها . وفيه أخذ ورد ، واعتراض وجواب ، على نحو ما أولع به عبد الجبار.

* * *

وهذا الكتاب ثمرة من ثمار بعثة اليمن التى أشرنا إليها من قبل ، وقد اضطلع بتحقيقه وإخراجه إثنان من شباب الفلاسفة الذين نعول عليهم فى حمل الأمانة والاضطلاع بالرسالة ، وهما الدكتور « سامى نصر » والدكتور « فيصل عون » عكفا عليه منذ زمن ، ولقيا فى اخراجه ما لقيا من عنت . وبرغم النسخ الثلاث التى عولا عليها صادفا صعابا كان لابد من تذليلها ، وقد أخذا أنفسهما بمنهج

التحقيق العلمى ، وإن توسعا فى الحذف والزيادة رغبة فى الوضوح . واستعانا بالعناوين والتبويب والفواصل ، حرصا على الإيضاح . ولم يقنعا بتحقيق النص ، بل قدما له بمقدمة طويلة ، عرفا فيها بالمؤلف وكتابه ، وشرحا منهجهما فى التحقيق وأطالا فيه بعض الشىء ، ولخصا ماورد فى الكتاب من فصول وأبواب ، وختما ببعض التعليقات والفهارس .

ولا أشك فى أن القارىء المتخصص سيقدر كل التقدير ما أضافا إلى مكتبة اليوم من ثروة . ويأمل أن يتابعا هذا الجهد والعطاء .

ابراهيم مدكور

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصدير	١
مقدمة التحقيق	٥
النص	٣٣
فصل فى انقسام الأعراض	٣٥
باب القول فى الجواهر	٤٧
تعريف الجواهر	٤٧
فصل فى أن الجسم ليس بمجموع أعراض	٤٩
» فى وجه حاجة الجسم إلى مكان	٥٢
» فى إدراك الجوهر	٥٣
» فى صفات الجوهر	٥٦
» فى العلم بالجوهر	٥٨
» فى أحوال الجوهر	٥٩
» فى حصول الجوهر فى الجهات	٦٢
» فى أن الجوهر المعدوم لا حال له	٦٤
» فى أن صفات الجوهر لا تتزايد	٦٨
» فى أحوال الجوهر المعدوم	٧١

الموضوع	الصفحه
فصل في الكلام عن الجوهر من جهه الاسم واللفظ	٧٤
» في أن الجوهر والعرض ليسا بشيء في العدم	٧٦
» في ثبوت التحيز للجوهر في الوجود	٧٧
» في تأثير الوجود في التحيز	٧٩
» في أن صفات الأجناس لاتحصل بالفاعل	٨١
» في كيفيه وجود الجوهر	٨٨
» في أن ما لم يخل من المحدث فهو محدث	٩١
» في دلاله حدوث الجسم	٩٢
» في إثبات أول للحوادث	٩٢
» في إبطال اللانهاية في الحدوث	٩٧
» في أن حدوث الأجسام مبنى على حدوث الأعراض	٩٩
» في الشبه على حدوث العالم	١٠٢
» في أن الجسم يحدث بالإختراع	١٠٩
» في أن الجوهر لا يولد ولا يتولد عن جنس آخر	١١٢
» في أن الجوهر لا يحصل في مكانين في وقت واحد	١ ٣
» في امتناع حصول جوهر في جهه واحدة	١١٣
» في استحالة حصول الجوهرين في محاذاة واحدة	١١٥
» في اثبات الخلاء في العالم	١١٦
» في استحالة خلو الجوهر من الكون	١٢٤
» في استحالة خلو الأجسام عن الكون	١٣٦
» في أن الجواهر جنس واحد لا اختلاف فيها	١٣٧

الموضوع	الصفحة
فصل في اختلاف أسماء الأجسام باختلاف معانيها	١٤٥
» في بقاء الجواهر	١٤٨
» في الفرق بين الحادث والباقي	١٥٢
» في أن وجود الجوهر لايستند إلى معنى	١٥٤
في أن الجوهر لايبقى لمعنى	١٥٦
باب الكلام في إثبات الجزء وفروعه	١٦٢
فصل في ملاقاة الجزء لستة أمثاله	١٧٣
» في صحة اتصال الجزء بجزئين	١٧٥
» في الرد على من قال أن الجزء لايصح أن يتحرك	١٧٩
» في هل يجوز أن يكون الجزء مكاناً لغيره	١٨٠
» في أن للجوهر مساحه	١٨١
» في نفي الثقل عن الجزء	١٨٣
» في إمكان إدراك الجزء	١٨٤
» في ذكر شبه من ينفي الجزء	١٨٧
» في الرد على القول بالطفر	١٩٧
باب القول في فناء الجواهر وإعادتها	٢٠٨
فصل في أن الفناء غير باق	٢٢٤
» في أن الفناء لايصح أن يوجد في جهة	٢٢٦
» في أن الفناء يشمل الجواهر كلها	٢٣١
» في إمكان إعادة الجواهر بعد افنائها	٢٣٧

الموضوع	الصفحة
فصل في جواز إعادة الباقيات	٢٣٧
» استحالة إعادة ما لا يبقى	٢٤٠
» أن المعاد لا يعاد باعادة	٢٤٣
» أن صفة المعاد لا تتغير	٢٤٤
» بيان وجوب الإعادة على الله	٢٤٤
باب في إثبات الأعراض وبيان أحكامها	٢٤٧
فصل في الألوان	٢٤٨
» إدراك الألوان	٢٤٨
» أن إدراك اللون ملازم لإدراك الجسم	٢٤٨
» إن اللون غير الجوهر	٢٥٠
» أجناس الألوان	٢٥٣
» جواز حصول أجناس ألوان أخرى	٢٥٤
» تماثل الألوان	٢٥٦
» جواز حصول المتماثلين في مكان واحد	٢٥٩
» أن تضاد الألوان مبنى على عدم اجتماعها في محل واحد	٢٦٣
» أن اللون ليس علة في نفى ضده	٢٦٤
» استحالة إدراك ألوان لا في محل	٢٦٧
» إمكان إدراك مالا يوجد في محل	٢٦٨
» أن الحال في محل لا يحل في آخر في وقت واحد	٢٦٩
» الوجه الذى لأجله لا يوجد الحال في محلين	٢٧٠
» استحالة انتقال الأعراض	٢٧٢

الموضوع	الصفحه
فصل في أن العرض لا يحله عرض	٢٧٤
» حاجة اللون إلى محل	٢٧٥
» حدوث اللون	٢٧٧
» أن اللون مقدور للقديم وحده	٢٨٤
» أن اللون لا يتولد عن غيره ولا يولد غيره	٢٨٦
» إمكان بقاء الألوان	٢٨٨
» شبه من يمنع بقاء الألوان	٢٩١
» جواز بقاء المقدور من اللون	٢٩٢
» جواز تسمية الموجود والمعدوم لوناً	٢٩٣
باب القول في الطعوم	٢٩٤
باب القول في الروائح	٣٠٠
باب القول في الحرارة والبرودة	٣٠١
فصل في أن إحراق النار هو بالاعتماد الحاصل فيها	٣٠٥
» أن الهواء ليس شرطاً في الاحراق	٣٠٥
باب القول في الآلام واللذات	٣٠٧
فصل في أن الاختلاف بين اللذة والألم باختلاف مايقترن بهما	٣١٤
» أن اللذة والألم يثبتان في الحادث	٣١٥
» إثبات المعنى المصاحب للذة والألم	٣١٩
» كيفية إدراك الألم	٣٢١
» كيفية وجود الألم	٣٢١

الموضوع	الصفحة
فصل فى أننا قادرون على فعل الألم	٣٢٥
« أن اللذة مقدورة للقديم خاصة	٣٢٦
- استحالة البقاء على الألم	٣٢٦
« أن الآلام من جنس واحد	٣٢٧
« امتناع اجتماع اللذة والألم فى شىء واحد	٣٢٨
« أن إدراك الألم خاص بمحله وبالقديم	٣٢٩
باب القول فى الأصوات والكلام	٣٣١
فصل فى قدرتنا على الصوت	٣٣٤
« أن البقاء مستحيل على الاصوات	٣٣٥
« تماثل واختلاف الاصوات	٣٣٦
« علاقة الكلام بالخرس والسكوت	٣٤٠
« أن الاصوات موجوده فى محال	٣٤٢
« حاجة الكلام إلى المحل	٣٤٧
« صفة المحل الذى يحل فيه الكلام والصوت	٣٤٨
« إبطال حاجه الاصوات إلى بنيه	٣٤٩
« إبطال حاجة الاصوات إلى الحركة	٣٥٣
« صحة وجود الكلام فى غير الهواء	٣٥٥
« أن الله يفعل الاصوات العظيمة فى الجزء المنفرد	٣٥٨
« حصول الصوت بالصكة	٣٦٠
« حصول الاصوات بالصكة عن طريق الاعتماد	٣٦٠

الموضوع	الصفحة
فصل فى أن الكلام هو الأصوات	٣٦٢
« أن الكلام ليس معنى غير الصوت	٣٦٦
« حد الكلام	٣٦٨
« إبطال كون الكلام قائما بالمتكلم	٣٧١
« جواز وصف الكلام بأنه صوت فى العدم	٣٧٢
« ضرورة ترتيب الكلام	٣٧٢
« أن فائده الكلام بحسب المواضعة	٣٧٤
« قسمة الحروف إلى المستعملة والمهملة	٣٧٦
« أن قلب الاسماء لايقلب المسميات	٣٨٠
« جواز قلب الاسماء لغرض	٣٨١
تركيب الكلام المفيد وبيان أقسامه	٣٨١
« التمنى	٣٨٣
« الامر	٣٨٤
« صدق النبوه وكذب إدعاء مسيلمة	٣٨٥
« أن الصفة والوصف أسماء	٣٨٧
« أن الخبرين المختلفين لايختلفان فى الجنس	٣٨٨
« حصول المناقضة فى الاقوال	٣٨٨
« أن الخبر والنهى والامر تختلف لمعان تقترن بها	٣٨٩
« أن الخاطر هل هو كلام أم لا ؟	٣٩٣
« ابتداء اللغات	٣٩٦
« اختلاف اللغات	٣٩٩

الموضوع	الصفحة
فصل فى الحروف المقدور عليها	٤٠٠
» أن المواضعة على فائدة شيء تجرى على الله	٤٠١
» أن محل الكلام لايشتق منه اسم	٤٠٢
» أن لفظ المتكلم أعم من المكلم	٤٠٧
» ان المخاطب أخص من المكلم	٤٠٨
» اشتقاق الاسماء من الافعال	٤١٠
» التنوين	٤١١
» الكلام الالهى	٤١١
» أن الحكاية لاتصح إلا فى المدركات	٤١٤
» الحكاية والمحكى	٤١٦
» أن الحكايه غير المحكى	٤١٨
» أن المكتوب ليس كلاماً	٤٢٠
» أن الحفظ ليس كلاماً	٤٢٣
» أن المسموع كلام الله	٤٢٣
» أن الكلام يحصل منا متى فعلنا أسبابه	٤٢٥
» خلق الكلام	٤٢٧
باب القول فى الأكوان	٤٣٢
فصل فى أن المعنى الذى يوجد فى الجوهر حال الحدوث هو الكون	٤٤٨
» الافتراق	٤٥٢
» أن الكون يحل المحل	٤٥٦
» أنواع الأكوان	٤٥٧

الموضوع	الصفحه
فصل فى استحالة وجود الأكوان المتماثلة فى محال متغايرة والوقت واحد	٤٦٢
» الأكوان المتضادة	٤٦٣
» تضاد الحركتين فى جهتين	٤٦٥
» صحه بقاء الأكوان	٤٦٧
» هل تدرك الأكوان ؟	٤٧١
باب القول فى التأليف	٥٠٣
فصل فى أنه لاضد للتأليف من غير نوعه	٥١٩
» أن التأليف يحصل فى أكثر من محل	٥٢١
» أن صعوبة التفكيك ترجع إلى القادر	٥٢١
» أن تأليف الجماد كافتراقه	٥٢٣
» قدرتنا على التأليف	٥٢٣
» أن التأليف لايولد غيره	٥٢٤
» شكل الأرض وتأليفها	٥٢٦
» ذكر بعض أحكام التأليف	٥٣٠
باب القول فى الاعتماد	٥٣٠
فصل فى أن الاعتماد لايدرك لمساً	٥٣٢
» أن الاعتماد يكسب لمحله حكماً	٥٣٤
» أن المدافعة تحصل عند وجود الاعتماد	٥٣٥
» جواز خلو الجوهر من الاعتماد	٥٣٦

الموضوع	الصفحة
فصل فى أن الاعتماد قد يلزم سفلا أو صعداً	٥١٨
» لزوم الاعتماد صعداً وسفلا	٥٤٣
» أن الاعتماد لا يصح إلا صعداً سفلا	٥٤٥
» اختلاف الأقوال فى كيفية لزوم الاعتماد بالرطوبة	٥٤٦
» أن الاعتماد صعداً منتف فى الهواء	٥٤٦
» أن الاعتماد لا يصح إلا فى محل	٥٤٨
» حاجة الاعتماد إلى محل واحد	٥٤٩
» أن الاعتماد المتولد مقدور لنا	٥٥٠
» أن الاعتماد اللازم باق والمجتلب غير باق	٥٥١
» أن الاعتماد مما لا يصح البقاء عليه	٥٥٤
» صحة إعادة الاعتماد بشرط	٥٥٦
» أن السبيل إلى معرفة الاعتمادات واحد	٥٥٧
» أنه لا ضد للاعتماد	٥٦١
» جواز وجود الاعتمادات المتشابهة فى واحد	٥٦١
» أن الاعتمادات المتماثلة لا تتناهى	٥٦٢
» توليد الاعتماد مثله	٥٦٣
» أن الاعتماد لا يولد اعتماد (إلا) بالحركة	٥٦٥
» أن الاعتماد يولد الحركة فى الثانى	٥٦٦
» أن الاعتماد إذا امتنع فى جهة ولد فى غيرها	٥٦٧
» أن الاعتماد لا يولد فى الحال	٥٦٧
» استواء توليد الاعتماد فى حالتى حدوثه وبقائه	٥٦٩

الموضوع	الصفحة
فصل فى أن الثقل الوقور قديماً فلا يتولد	٥٧١
» كيفية توليد الاعتماد	٥٧١
أن الاعتماد لا يولد التأليف	٥٧٢
» أن الاعتماد لا يؤثر فى المعانى الإنسانية	٥٧٥
» أن الاعتماد لا يختلف باختلاف الفاعلين	٥٨٣
» الشبه فى كونه تعالى يفعل بالأسباب	٥٨٧
» أن ما يحصل بسبب لا يصح دونه	٥٩٠
» بيان المنع من حمل الثقيل	٥٩٢
» أن كون الثقل مانعاً يفارق حاله حال الضد	٥٩٣
» أن الثقل ليس مانعاً	٥٩٤
» المحمول بنفسه والمحمول بغيره	٥٩٤
» حصول التمانع بالاعتماد	٥٩٥
» أن التمانع لا يصح وقوعه بالإرادة والكراهة	٥٩٦
» بيان حال الأجسام المتراجعة بما فيها من الاعتماد	٥٩٦
» سبب زوال الشعر الشعر بالنورة	٦٠٠
» ايضاح بعض الامور المتعلقة بالاعتماد	٦٠١
علة طفو بعض الاجسام فى الماء ورسوب الاخرى	٦٠٤
» أن الاعتماد لو منع فى جهه ولد فى غيرها	٦٠٦
» أن الاعتماد يفارق الاعراض	٦٠٦
باب القول فى الرطوبة واليبوسة	٦٠٨
فصل فى أن الإدراك لايتناول الرطوبة واليبوسة	٦٠٩
» فى ظهور الرطوبة فى الاجسام	٦١٠

الموضوع	الصفحة
فصل فى أن للرطوبة حكماً واحداً	٦١١
« انتفاء الرطوبه فى الهواء	٦١٢
« علة ليونة الحديد	١١٣
« سيلان الاجسام	٦١٤
« أن الجسم لايصبح رطباً لمجاورته الرطب	٦١٥
« أن للرطوبة محلا	٦١٦
« بقاء الرطوبة وجواز إعادتها	٦١٦
« أن الرطوبة لاتحصل متولده	٦١٦
« أن الرطوبة تضاد اليبوسة	٦١٧
« فى تضاد بعض الرطوبات	٦١٨
« تعليقات على بعض الاعلام	٦٢١
« تعليقات على بعض الفرق	٦٤٣
فهرس الموضوعات	٦٤٨

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

كان نزول القرآن الكريم على خاتم المرسلين ، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، حدثاً عالمياً عظيما ، كما أنه يعد نقطة تحول كبرى فى تاريخ الفكر الإنسانى . ولا يستطيع أحد أن ينكر دور القرآن باعتباره عاملا رئيسياً وهاماً فى نشأة الفكر الفلسفى الإسلامى وتطويره ، بالإضافة إلى استيعاب كثير من الثقافات الأجنبية ، يونانية ، وفارسية ، وهندية ، مما أدى إلى نهضة علوم كثيرة ، وظهور علوم أخرى لم يكن لها وجود من قبل ، كعلم الحديث ، والتفسير ، والفقه وهو مايسمى بعلم الفروع ، أى فروع الدين الإسلامى ، فى مقابل علم الأصول ، وهو أصول الدين ، وهو علم الكلام الذى كان على رأس تلك العلوم التى ظهرت بظهور الدين الإسلامى ونزول القرآن بوصفه كتاب علم وعمل ، أى كتاب دنيا ودين .

وليس جديداً على القراء أن نؤكد هنا على أهمية علم الكلام من حيث كونه الفلسفة الإسلامية الحقيقية من وجهة نظر دينية عقائدية . فإذا كانت نقطة إنطلاق الفيلسوف هى العقل فى تأمله للوجود ، فإن النظر والتأمل فى النص الدينى والغوص فى فحواه ، هو نقطة انطلاق عقل المتكلم ، أو الباحث فى علم التوحيد ، كما يسمى فى بعض الأحيان .

ولعلنا نتذكر أن الفرق الإسلامية المتعددة ، ومدارسها التي تفرعت عنها ، ومذاهبها التي تنوعت تبعاً لها ، وإن كانت قد نشأت في أول أمرها نشأة سياسية ، وأن السياسة كانت عاملا أساسياً في خروجها إلى حيز الوجود ، فإن هذه النشأة السياسية كانت مرتبطة بالدين ، وبالتعاليم الدينية . فإذا كانت الفرق الإسلامية قد تمثلت وظهرت في البيئة الإسلامية حينما انقسمت فيما بينها بشأن مسألة الإمامة ، أو حول موضوع الكلام الإلهي ، أقديم هو أم محدث ، أو تجاه مشكلة دفن الرسول الكريم بعد وفاته ، أو حتى فيما يتصل بمرضه صلى الله عليه وسلم الذي ذكر فيه أنه طلب من حوله قرطاساً وقلماً ليكتب لهم كتاباً ، أي دستوراً ، لا يضلوا من بعده ، نقول إذا كانت هذه المشاكل ، وكثير غيرها ، قد أوجدت جواً ملائماً لظهور الخلافات بين المسلمين ، فإن هذه المشاكل مرتبطة بالدين ارتباطاً وثيقاً : وما كان لها أن توجد لولا وجود الدين الإسلامي . والمجال لا يتسع للحديث كما ينبغي في كل منها ، بحسب طبيعة كل مسألة ، فربما احتاجت كل مسألة منها إلى مبحث مستقل بذاته .

والكتاب الذي نقدمه اليوم لقراء الفكر الإسلامي ، كتاب ينتسب إلى فرقة المعتزلة ، تلك الفرقة التي كانت لها صولات وجولات في تاريخ الفلسفة الدينية عند المسلمين ، بل وفي تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي الحقيقي ، كما نؤثر أن نسميه دائما وأكثر من ذلك فلقد امتد تأثير المعتزلة إلى بعض مجالات الفكر الإنساني عند غير المسلمين وغير العرب . ولعل هذا يدعونا إلى أن نقف وقفة عند هذه الفرقة ذات التأثير الفكري الرائع ، لنرى كيف تعرضت ، كغيرها من الفرق ، لعوامل التأييد والتعضيد أحياناً ، ولعوامل الهجوم والتقويض في أحيان أخرى . فالمعتزلة ترجح شأنها بين العلو والانحدار ، فكانت في أوج عزها في أول دولة بني العباس لاسيما في خلافة المأمون والمعتصم والواثق ، فإن هؤلاء استخدموهم ودعوهم إلى مجالسهم وأكرموهم وفضلوهم على سائر العلماء . وكان لأحدهم مكان راسخ عندهم وتأثير مستمر عليهم ، وهو أحمد بن أبي داود القاضي كما كان قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني في أيام الصاحب بن عباد ونظام الملك وفخر الدولة الذي صادر ممتلكاته من بعد موت الصاحب بن عباد . والمعتزلة صارت ، في أيام ابن أبي داود وعبد الجبار ، الفرقة الفائزة ، ولا ننسى أنهم أخذوا يستعلون على خصومهم ويستولون عليهم حتى بالغوا وغالوا وأطلقوا عن محنة علماء أهل الحديث ما أطلقوا . ولما توفي الواثق ، الذي سعى في تفضيلهم كل السعي ، واستولى المتوكل على عرشه ، لم ينظر إلى المعتزلة بعين الرضا والعناية ، فعاد خصومهم وحاربوهم من جهة ، وحلوا عليهم من كل باب ، فصبت على رؤوسهم اللعنتان ، لعنة أهل السنة والحديث ، ولعنة أهل الرفض ، كابن الراوندي ، والرازي الطبيب وغيرهما .

والرأي العام في المعتزلة من أعدائها ، رافضة وأهل سنة ، يقول فيها كل نقص وشر وسوء ، ويرميها بالكفر والزندقة وسوء النية والقصد إلى هدم أركان الإسلام والطعن في الدين ، وعادة ما كان يفهم معظم الخصوم أقوال المعتزلة على ضوء الشر والخطأ والقصد السيء ، حتى لا تكاد تذكر إلا مع التقبيح والتفكير ، وذلك لما في مذهبهم من غلو في تحكيم العقل في كل مسائل النقل . والمؤرخ الذي يقف على الحياد يمكنه أن يحكم على نية المعتزلة وقصدها بغير حكم الخصوم ، وبهذا يمكن أن توضع المعتزلة في مكانة غير المكانة التي وضعها فيها الباحثون المتعصبون لهذه الفئة أو تلك . وهذا الحكم الموضوعي الحيادي لن يتيسر إلا بالنظر نظراً موضوعياً فاحصاً في عماد فلسفتهم ألا وهي أصولهم الخمسة التي حولها تدور أفكارهم الرئيسية . ويمكننا حينئذ أن نرى أن كل فكرة قالوا بها ، وكل رأي ارتأوه إنما كان عن نية حسنة توفرت لدى المعتزلة ، وهي الدفاع عن الإسلام والزود عنه ضد

خصومه من الباطنية والزنادقة والمجوسية والمزدكية والمانوية والديصانية والبابكية وغير هذه الفرق من الثنوية والملحدين والمنافقين . أما عن تحكيمهم العقل فهو موقف يحسب لهم ولا يحسب عليهم .

أما عن معلوماتنا عن فرقة المعتزلة فقد كانت قليلة وناقصة للغاية منذ سنوات عديدة ، إذ كنا نعتمد فى فهمنا لها على بعض الشذرات والمقتطفات التى خلفها لنا مؤرخو الفرق والعقائد ، وهذه المعلومات كانت فى الغالب على لسان خصوم المعتزلة وهى من ثم لا تعد مصدراً رئيسياً فى فهم المعتزلة الفهم الصحيح الشامل .

وبدأت بعض الكتب التى ألفها رجال المعتزلة* أنفسهم تخرج إلى حيز الوجود مثل كتاب (الانتصار) لأبى الحسين الخياط المعتزلى الذى يرد فيه على ابن الراوندى الملحد فى هجومه على المعتزلة من خلال كتابة (فضيحة المعتزلة) والذى ألفه ابن الراوندى رداً على كتاب الجاحظ (فضيلة المعتزلة) . وكتاب (الانتصار) الذى نشره د. نيبرج مع مقدمة رائعة سنة ١٩٢٥ ، وأعاد د. ألبير نادر طبعه مع ترجمة فرنسية سنة ١٩٥٧ ، نقول إن هذا الكتاب بالرغم من قيمته الفكرية ككتاب فى الردود والجدل ودفع الهجوم من زاوية معينة ، إلا أنه لا يعتمد عليه فى تبيين وتحديد طريق المعتزلة وأدلتهم الإلهية وأصولهم الخمسة بالتفصيل المنشود .

وهكذا صدر كتاب (شرح الأصول الخمسة) للقاضى عبد الجبار تحقيق د. عبد الكريم العثمان ، وكتاب (المجموع فى المحيط بالتكليف) جمع ابن متويه عن القاضى عبد الجبار أيضاً ، تحقيق السيد / عمر عزمى ، وطبعه أيضاً الأب يوسف هوبن بتحقيق على نسخ أخرى للمخطوط ، ومن قبل ومن بعد صدر كتاب ، بل دائرة معارف الفكر الاعتزالى ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل فى حوالى ستة عشر جزءاً ، للقاضى عبدالجبار بتحقيق لجنة من كبار أساتذة الفكر الإسلامى تحت اشراف أستاذ الجيل المرحوم د. طه حسين ، ومراجعة أستاذنا الدكتور ابراهيم مدكور . كما صدر أيضاً كتاب لأبى رشيد النيسابورى ، يضاف إلى الكتاب الذى نشره من قبل ا . بيرام سنة ١٩٠٢ من كتاب (المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين) ، وهو كتاب (ديوان الأصول) الذى حققه وقدم له أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . نقول إنه بصدور هذه الكتب من تراث المعتزلة ، بصرف النظر عن كتب الجاحظ كالحيوان والبخلاء والبيان وغيرها من الكتب التى لا تمثل التراث الفكرى بمعناه المحدود ، أمكن لنا تكوين فكرة متكاملة عن فلسفة المعتزلة من كتبهم الرئيسية ، وإلى أى مدى كانوا بحق أحرار الفكر الفلسفى الإسلامى فى العصور السابقة ، وأصحاب النزعة العقلية فى التفكير العربى الإسلامى منذ قرونه الأولى .

وهكذا أمكن لنا أن نتخلص من أسلوب فى البحث كانت تمليه علينا طبيعة المصادر المتوفرة ، من الكتب غير الاعتزالية التى كان لا مندوحة للباحث من اعتبارها مصادره الرئيسية للحصول على آراء المعتزلة . مع ملاحظة أن بعض الباحثين ربما ظلم المعتزلة حين تناول آراءهم من خصومهم ، خصوصاً إذا لم يكن حذراً فى النظر فى حكم هؤلاء الخصوم ، فلقد كانت كتب المقالات والفرق ، سنية وأشعرية ، هى المصادر السائدة الغالبة . فمثلا كان كتاب (مقالات الإسلاميين) للأشعرى هو خير معين لهذه الآراء ، إذ أن الأشعرى فى هذا الكتاب عارض أمين دون تدخل فى الحكم أو التقييم ، وهو فى هذا الكتاب يعد مؤرخاً وليس مفكراً كما بدا لنا فى كتبه (اللمع) ، (الإبانة عن أصول الديانة) ، (استحسان الخوض فى علم الكلام) . وهذا هو الحال بالنسبة للشهرستانى الذى كان مؤرخاً من خلال كتابة (الملل والنحل) ثم مفكراً وصاحب رأى فى كتابيه (نهاية الأقدام) وفى (مصارع الفلاسفة ، أو المصارعات) الذى لا يزال مخطوطاً . وبطبيعة الحال فإن من يتعرض لكتب الفرق والعقائد والأصول لا ينسى كتب

البغدادى مثل (الفرق بين الفرق) ، (أصول الدين) وكتب الباقلانى مثل (التمهيد) و (الانصاف) وكتب الجوينى مثل (الإرشاد) ، و (الشامل فى أصول الدين) والاسفرائينى فى كتابه (التبصير فى الدين) والملطى فى كتابه (التنبيه والرد) وابن حزم فى كتب كثيرة منها (الفصل فى الملل والنحل) ، (التقريب لحد المنطق) والفخر الرازى فى كتبه العديدة (محصل أفكار المتقدمين) ، المباحث الشرقية)، (الاربعين فى أصول الدين) وكتب ابن القيم وابن الجوزى وابن تيمية والايجى والبيضاوى وغير هؤلاء كثير مما يؤكد أن تراث المعتزلة الأصيل لم يكن تحت أيدى الباحثين ، إلى أن أمكن لبعثة اليمن إكتشاف مايربو على ١٦٠٠ مخطوط للمعتزلة خاصة القاضى عبد الجبار وتلامذته المباشرين وغيرهم من الشيعة الزيدية ولعل الأيام تحمل لنا مفاجآت أخرى من هذا التراث الاسلامى العظيم الذى هو غذاء للأرواح البشرية الحقيقية التى تنشد العلم ، وتطلب المعرفة ، تلك الأرواح التى تؤمن بأن نشر التراث هو من أوجب الواجبات ، وهو نقطة انطلاق العقل البشرى إلى آفاق أخرى ، فمن لاماضى له فلا حاضر ولا مستقبل له ، إذ أن الفكر البشرى لا تختلف لحظاته عن آنات الزمان ، إذ أن لكل منهما ماض وحاضر ومستقبل .

والكتاب الذى نقدم له هنا سار فى ركب الفلسفة الدينية الإسلامية ، وعبر عنها تعبيراً صادقاً ، وتوسع فيها فأضاف إليها ، ويعد بحق من أهم الأعمال الرئيسية لفلسفة المعتزلة ، أو لمدرسة القاضى عبد الجبار ، إذ أنه من الجدير بالذكر هنا أن ثمة شبها كبيراً بين مصنفات القاضى وتلاميذه ، من حيث طريقة العرض والتعريفات وجوهر الأدلة ، وكثير من التعبيرات التى صارت علامة أو أساسا لوجهة النظر وطريقة العرض والبحث . ومن هذا مالاحظناه من شبه كبير بين كتابنا هذا وبين كتاب (المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين) ، حتى

أننا لا نغالى إذا قلنا أننا أصلحنا عبارة من كتابنا هذا بالرجوع إلى كتاب المسائل وكانت الكلمات متطابقة تماما ، وهذا يؤكد ماأردنا بيانه من أن مدرسة القاضى عبد الجبار وتلاميذه ، بل وهذه الفترة من القرن الخامس الهجرى بالذات ، كانت تثير موضوعات ومسائل متشابهة إن لم تكن واحدة بعينها ، وعلى كل حال فإن كتب المعتزلة كانت مرتبطة ببعضها ومترابطة فيما بينها .

أهمية هذا الكتاب :

وفى الواقع إننا لم نكد ننظر فى عنوان المخطوط ، ثم فى مضمونه من بعد بصرف النظر عن مكانة صاحبه ، حتى أمكن لنا أن نتبين قيمته وأهميته من حيث المحتوى والموضوع والمشاكل التى يثيرها ، لاسيما وقد وجدناه يحتوى على أصول وآراء لكثير من مشايخ ومشاهير المعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق الأخرى، بل وآراء لكثير من المفكرين غير العرب وغير المسلمين ، ولاحظنا أنه فيما يتصل بمناقشة المسائل الدقيقة المرتبطة بمقدمات الأدلة ، وإثبات الآراء عند المعتزلة يطنب بعض الشىء فى الأخذ والرد والافتراض والاعتراض وهكذا من أسلوب الجدل الذى كان يتسم به علم الكلام الإسلامى ، خاصة عند المعتزلة .

وكتاب هذا شأنه رأينا أنه جدير بالفحص والتدقيق والتحقيق ، فضلا عن أنه غير معقول أن تظل المكتبة العربية مفتقرة إلى مثل هذا النوع من كتب التراث الفكرى الإسلامى .

ولقد وردت فى كتابنا أسماء كثيرة لعديد من شيوخ الاعتزال ورؤوسه ، مثل : أبو الهذيل العلاف ، النظام ، ابن الراوندى ، الكعبى ، الجاحظ ، الجبائيان أبو على بن خلاد ، أبو عبدالله الحسين بن على البصرى ، الذى صار استاذ قاضى القضاة ، وأبو اسحق بن عياش تلميذ أبى هاشم الجبائى وابن خلاد وأستاذ قاضى القضاة أيضا ، وقاضى القضاة ، وأبو اسحق النصيبينى المعاصر له ، وأبو رشيد

سعيد النيسابوري تلميذ القاضي إلى جانب صاحبنا ابن متويه . ولا ننسى أن الكتاب أشار إلى آراء كثير من المفكرين غير المعتزلة إذ كان يحتوي على مقارنات طريفة بين آراء كثير من السابقين عليه والمعاصرين له ، فذكر الرازي الطبيب ، وذكر الاشاعرة والكرامية والكلابية والمجسمة والخوارج وبعض أهل السنة ، كما ذكر الطبيعيين الأوائل ، وذكر أرسطو وإقليدس وغير هؤلاء كثير أيضا .

وكتاب هذا محتواه وجدنا أنه حقيق بالنشر والتعريف ، إذ أنه يضع القارىء أمام صورة حية ونابضة لما كانت عليه الفلسفة الدينية آنذاك ، وكيف كان المتكلمون يتناولون المشاكل الفلسفية ، وما هي طرق تفكيرهم ومناهج بحثهم التي كانوا يعتمدون عليها .

موضوع الكتاب وتسميته :

إذا نظرنا في النسخ المخطوطة التي حققناها لهذا الكتاب ، كما سيرد وصفها بعد قليل ، وجدنا أنها اختلفت فيما بينها في تحديد عنوان الكتاب فنسخة تذكر أن العنوان هو (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض) ونسخة أخرى تذكر أنه (التذكرة في لطيف الكلام) ونسخة ثالثة ذكرت أن اسم الكتاب هو (التذكرة في علم الكلام) ولعله من الواضح أن هذه التسميات لا تتعارض فيما بينها إذ أن (الجواهر والأعراض) هما فكرتان تعبران عن خاص تحت عام ، أو جزء تحت كل هو (لطيف الكلام) وهذا بدوره يعد جزءاً تحت كل هو (علم الكلام) الذي كان يشتمل على موضوعات في (الكلام الدقيق أو اللطيف) في مقابل (الكلام الجليل) ومن أمثلة الموضوعات التي تنتسب إلى النوع الأول ، مشكلة التولد ، والبحث في الخلاء ، والزمان والمكان ، والكلام في الجسم ، والقول في الجزء الذي لا يتجزأ ، والجواهر والأعراض ..الخ . ومن أمثلة الصنف الثاني وهو (جليل الكلام) الصفات الإلهية ، اللطف الإلهي ، الصلاح والأصلح ، الوعد والوعيد . وغيرها .

وعلى كل حال فإن ما يعنينا هنا هو أن عنوان المخطوط قد ورد على أنه « تذكرة في . . . أحكام الجواهر والأعراض » إذ أنه بالنظر الدقيق في المضمون نجد أن هـــذا العنوان هو المطابق حقيقة للمعنون ، وهو تعبير عن الموضوع المتضمن في الكتاب ، أما إذا ما قيل أحيانا (التذكرة في لطيف الكلام) أو (التذكرة في علم الكلام) فإن ذلك إطلاق للنوع العام للمشاكل التي تدخل فيها مشكلة الجوهر وأعراضه ، أو لموضوع العلم الذي يبحثها . وذلك تماماً كما نقول مثلا عن البحث في فكرة المكان إنه بحث في فكرة المقولة أو بحث في علم المنطق، إذ أن البحث في فكرة المقولة ، أو البحث في مقولة الزمان وفي مقولة المكان ، أو في أي مقولة أخرى من المقولات التسع ، إنما يعد بحثاً في المنطق ، فأحد المقولات يحيل إلى فكرة المقولة التي تحيل بدورها إلى المنطق ، كما أن المقولة كفكرة إنما تتضمن ضرورة الإشارة إلى الأعراض التسعة أو المقولات التسع .

وعلى ذلك فقد آثرنا أن نختار من بين العناوين الثلاثة للمخطوط ، العنوان الذي هو أقرب إلى طبيعة الموضوعات السائدة في المضمون ، إلا وهو (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض) . ونظن أن كتابا هـذا مضمونه من المسائل والمشاكل والتفريعات جدير بكل بحث وتحقيق .

حقيقة نسبة الكتاب إلى صاحبه :

بالرغم من أن النسخ الثلاث للمخطوط قد أجمعت على إسناد كتاب التذكرة إلى ابن متويه ، إلا أننا حاولنا أيضاً البحث عن شواهد أخرى تؤيد هذه النسبة وتؤكدها ، من ذلك :

(ا) ما أورده عبد الله بن المرتضى اليماني ، وهو من مجتهدي القرن الثامن الهجري ، في كتابه : (إيثار الحق على الخلق) قائلا : « وقد حاول ابن متويه

الجواب عن هذا فى تذكرته « بأن خلق الشيء وإحداثه هو إيجاده ، والله هو الذى يجعل له صفة الوجود ، وهذا الجواب غير مخلص » ص ١١٠ إيثار الحق على الخلق

(ب) ما أورده أبو رشيد النيسابورى ، وهو زميل لابن متويه فى مدرسة القاضى عبد الجبار ، فى كتابه (ديوان الأصول) قائلا : « وذكر الشيخ أبو محمد فى (التذكرة) فقال : يمكن أن يفرق بين الموضعين فيقال . »

(ح) ما علق به أستاذنا الدكتور أبوريده قائلا ، فى مقدمة نشرته لديوان الأصول : وكتاب التذكرة هذا هو بلا شك الذى ذكره لابن متويه ، أحمد بن المرتضى .

(ء) ذكر صاحب كتاب (طبقات المعتزلة ، ط بيروت سنة ١٩٦١) وهو أحمد بن يحى المرتضى ، أن لأبى محمد الحسن بن متويه كتاباً بعنوان : (التذكرة فى لطيف الكلام).

هذه الشواهد ، وغيرها كثير ، يمكن أن يؤيد صحة إنتساب كتابنا إلى صاحبنا ابن متويه ، هذا إذ تجاوزنا عن النظر فى عبارات كثيرة وتفريعات وتقسيمات متعددة ، وأفكار وأدلة متنوعة نجدها فى هذا الكتاب تتقارب وتتشابه مع بعض ما جاء فى (المجموع فى المحيط بالتكليف) وهو كتاب وان نسب إلى القاضى عبد الجبار ، إلا أن هناك من الباحثين من يرجح انتسابه إلى ابن متويه ، خاصة وأن النسخ التى كانت تشير إلى أنه من جمع الحسن بن متويه ، وعملية الجمع هذه تجعل صاحبها مسئولا مسئولية كبيرة عن عمله ، لما فيها من اختيار للموضوعات ، وأسلوب العرض ، والمنهج المتبع فى مناقشة الآراء ، تنسيقها وتبويبها ، وكأنها أشبه شيء بما يسمى (بالتأليف أو الإعداد) فى

أيامنا هذه . حيث تظهر شخصية المؤلف بين لحظة وأخرى ، بعكس الناسخ أو الكاتب الذى يسجل ما يملى عليه . ولقد ذكر ابن المرتضى أن لابن متويه كتاباً بعنوان (المحيط فى أصول الدين) ولعله قصد به (المحيط بالتكليف) وهذا قد يؤدى بنا إلى القطع بأن كتاب التذكرة كتاب من تأليف ابن متويه بلا شك .

مؤلف الكتاب :

أشرنا من قبل إشارات موجزة ، فى مواضع متفرقة ، إلى أن مؤلف كتابنا هذا هو ابن متويه ، فما هو اسمه وكنيته ؟ وما هى كتبه إذا كان له من كتب أخرى؟ ومن هو استاذه ؟ ومن هم زملاؤه ؟ ونرجو من القارىء العزيز أن يلتمس لنا العذر فى أن إجابتنا عن هذه الأسئلة ستكون موجزة للغاية نظراً لأن كتب التراجم والوفيات ، لم تعط ابن متويه حقه تماماً كغيره . إن مؤلف هذا الكتاب هو الشيخ الإمام أبى محمد الحسن بن أحمد بن متويه على بن عبد الله بن عطية بن محمد بن أحمد النجرانى المتوفى سنة ٤٦٩ هـ — ١٠٧٦ م أو سنة ٤٦٨ هـ ، والخلاف ليس كبيراً بين تاريخى وفاته حتى يحتاج إلى بحث وتحقيق .

وهو كما يروى مؤلف طبقات المعتزلة من الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة ، وهم أصحاب قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد ، ومن أخذ واعنه . وهو من تلاميذ القاضى النابهين ، درس عليه وأخذ كثيراً من آرائه ، ويبدو متابعاً للقاضى أكثر من تلاميذه الآخرين .

ويذكر بعض الباحثين أنه قد حفظ لنا كتاب (المجموع فى المحيط بالتكليف) إذ سجل ما كان يقوله القاضى عبد الجبار وجمعه على طريقة الأقدمين فى أماليهم ودروسهم .

أما استاذنا الدكتور محمد أبو ريده فهو أميل إلى جعل كتاب (المجموع فى المحيط بالتكليف) كتاباً من تأليف ابن متويه ، حيث يقول فى تصديره لنشرة (ديوان الأصول) للنيسابورى : « وقد قارنا بين كتابنا وبين كل ما أمكن النظر فيه من كتب المعتزلة المخطوطة خصوصاً مصنفات تلاميذ قاضى القضاه ، ومن بعدهم ، مثل كتاب (المجموع فى المحيط بالتكليف) لأبى محمد الحسن بن متويه ... » (راجع مقدمة ديوان الأصول ص ٨ ، ١٥ ، ٤٥ ، ٥٨٩ وما بعدها ، لتجد ترديدات كثيرة تؤكد نسبة كتاب المجموع فى المحيط لابن متويه ، وهذا يتفق مع ما قاله ابن المرتضى من أن لابن متويه كتابين هما : (التذكرة فى لطيف الكلام ، المحيط فى أصول الدين).

كيف أمكن الحصول على الكتاب ؟ :—

أشرنا فى موضع سابق إلى ماكان يعانيه المعتزلة من اضطهاد فى فترة من الفترات ، فكيف أمكن الاحتفاظ بهذا الكتاب وبأمثاله من كتب تراث المعتزلة .

إن هذا الكتاب من تركة المعتزلة وإرثهم ، وليس جديداً هنا أن نقول إن هذا الصنف من الكتب العربية كان نادر الوجود فى هذا العصر ، ذلك بسبب ما نزل بكتب المعتزلة عامة من الاحراق والتدمير والاتلاف ، وما صب على رؤوس الاعتزال ومشايخه من التقبيح والتكفير والتنكيل .

ومما يجب أن نشير إليه هنا هو الطرق التى أمكن بها الحفاظ على تراث المعتزلة ، ولعل أهم هذه الطرق كان الشيعة الزيدية حيث أنهم اعتنوا عناية فائقة بحفظ تراث المعتزلة ، بسبب ما يوجد من صلة وثيقة بين المذهبين وقد يكون عنوان كتابنا (التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض) لايشير مباشرة إلى كونه من كتب التوحيد التى خيل للبعض أنها تتطاول على الذات الإلهية ،

فكان عنوان التذكرة حامياً وحارساً للكتاب بحيث أبعد أيدى العابثين عنه ، وأمكن الإحتفاظ به ، مما جعل بعض العلماء يدخره رغبة فى الانتفاع بما فيه من مسائل وموضوعات ليست على صلة مباشرة بعلم أصول الدين . وهذا يدل على ضيق أفق من قاموا بالكيد للمعتزلة وبالتنكيل بهم إذ أنهم كانوا يحكمون على الكتاب بالإعدام ، بالاحراق أو الاغراق ، من مجرد النظر فى اسمه فقط دون الوقوف على المضمون الحقيقى للمعنون . وكانت هذه السطحية فى الحكم ذات فائدة جليلة على هذه الأنواع من الكتب الاعتزاليه ، وبعض كتب الفلسفة الرشدية وغيرها ، فرب ضارة نافعة حقا .

ولقد عثرت بعثة اليمن برئاسة المرحوم الاستاذ / فؤاد السيد رئيس قسم المخطوطات بدار الكتب المصرية سابقاً ، والأستاذ / خليل نامى بأمانة المخطوطات بجامعة الدول العربية ، على هذا المخطوط ، وغيره كثير .

النسخ موضوع التحقيق :

ذكرنا أن بعثة اليمن قد عثرت على كتابنا هذا مخطوطاً من ثلاث نسخ ، مكتوبة فى سنوات مختلفة ، سنذكرها عند وصف النسخ ، ووجدنا أن هذا الكتاب يقع فى جزئين ، وتوجد من هذا الكتاب نسخة خطية فى مكتبة برلين . كما ذكر بروكلمن أن ثمة نسخة أخرى فى الأمبروزيانا بميلانو تحت رقم 581, C. 104 , Rso Viii وبعنوان رسالة فى لطيف الكلام . أما عن المكتبة التيمورية فلا يوجد بها إلا الجزء الأول من التذكرة وناقص من أوله الكثير ، كما أن النسخة من الرداءة بحيث اضطررنا إلى تركها تماماً والاعتماد على نسخ اليمن الثلاث .

ولقد وجدنا أن الثلاث نسخ التى جاءت من اليمن كلها كاملة ، فيما يتصل

بالجزء الأول وهو موضوع كتابنا هذا ، أما فيما يتصل الجزء الثانى وهو عن (الحياة) فلا يوجد إلا فى نسخة واحدة من هذه الثلاث ، ونحن نعده الآن للطبع مع محاولة دائبة للحصول على صورة لمخطوط الأمبروزيانا لمعرفة ما إذا كان متضمنا للجزء الثانى أم مقتصراً على الجزء الأول فقط .

وهكذا فلقد اعتمدنا فى تحقيق الجزء الأول هذا على ثلاثة مخطوطات رئيسية مستقلة هى :

١ ــ أما عن المخطوطة الأولى والتى رمزنا إليها بالحرف (ا) فقد كتب عليها ما يلى :

المكتبة المتوكلية اليمنية بالجامع الكبير بصنعاء . ب : ٢٧٨٠١ . رقم التصوير : ٨٢

رقم المخطوط بدار الكتب : ٢٠٧ علم الكلام

اسم الكتاب وموضوعه : التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض . الجزء الأول .

أوله بعد الديباجة : « هذه تذكرة تشتمل على بيان أحكام المعلومات ، (قبلها الموجودات ومشطوب عليها) ، وأوصافها وتجمع إلى الايجاز فى القول استقصاء فى الأدلة والأسئلة وبيانا للأصول والفروع » .

المؤلف : أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه .

تاريخ المخطوط : ٦٠٥ هـ

عدد الأوراق : ٢٠٧ لوحة . المقياس : ٢٥ × ١٦ سم

كتبت هذه النسخة برسم خزانة الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة أحد أئمة اليمن الزيدية المتوفى سنة ٦١٤ هـ .

وكتب على هذه النسخة أيضا بخط مختلف : الجزء الأول من كتاب التذكرة فى اللطيف تأليف الشيخ الرجل العالم أبى محمد الحسن بن أحمد بن متويه ، أجزى الله إثابته بمنه ورحمته .

كما كتب عليها بخط حديث مختلف ايضا : هذا من كتب الوقف منقولا من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله وأحيابه معالم الدين ، وأمر بوضعه فى المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التى أمر بعمارتها بإزاء الصومعة الشرقية بالجامع الكبير المقدس بمحروس مدينة صنعاء بتاريخه شهر ربيع الأول سنة ١٣٤٨ هـ .

٢ ــ أما عن النسخة الثانية والتى رمزنا إليها بالحرف (هـ) فهى أيضا من مخطوطات المكتبة المتوكلية اليمنية بالجامع الكبير بصنعاء ، ورمزها بدار الكتب المصرية : ب٢٧٩٧٧

ورقم المخطوط فيها : ٥٦ علم الكلام رقم التصوير : ١٣٧

اسم الكتاب وموضوعه : التذكرة فى علم الكلام .

الجزء الأول أوله : « اللهم إنا نستهديك طريق الحق ونسألك التوفيق للصدق . . . هذه تذكرة تشتمل على بيان أحكام المعلومات وأوصافها وتجمع إلى الإيجاز فى القول استقصاء فى الأدلة » .

اسم المؤلف : أبو محمد الحسن بن أحمد بن متوية .

تاريخ المخطوط : بخطوط مختلفة آخرها خط سنة ٧٠٩ هـ .

عدد الأوراق : ١٥٥ لوحة القياس ٢٥ × ١٧ سم

الملاحظات : × × والأسئلة وبيانا للأصول والفروع . . الخ . وقد أورد فيه المؤلف آراء شيوخ المعتزلة ومذاهبهم .

٣ ـ أما النسخة الثالثة فقد رمزنا لها بالحرف (د) وهى توجد أيضا بدار الكتب المصرية تحت رقم ب ٢٧٩٨٤ بالمكتبة المتوكلية اليمنية. رقم التصوير ١٤٨

رقم المخطوط : ٢١٠ علم الكلام

اسم الكتاب وموضوعه : التذكرة لابن متوية فى علم الكلام

وهى نسخة كاملة تنقص من أولها ورقة واحدة

اسم المؤلف : الحسن بن متويه

تاريخ المخطوط : ٦٩٢ هـ

عدد الأوراق : ١٥٩ لوحة   القياس ٢٥ × ١٨ سم

هذه هى النسخ الثلاث التى اعتمدنا عليها وهى بلا شك نسخ مستقلة ، وقد أدركنا ذلك من الاختلافات الكثيرة التى لاحظناها أثناء تحقيقنا لهذا النص ، وسوف يدرك القارىء ذلك أثناء تداوله للكتاب .

وصف النص قبل التحقيق : —

وجدنا أن النسخ التى بين أيدينا من كتاب التذكرة ، لم تكن فى أى قدر من الانضباط والصحة وهى بذلك لم تختلف عن غيرها من المخطوطات القديمة ، من إسقاط النقط عن الحروف ، والإهمال فى وضع الحروف فى وضعها الصحيح ، والإغفال عن توضيح الفرق بين كلمة وأخرى ، كما أن الكتابة كانت بخطوط مختلفة حتى فى داخل النسخة الواحدة ، بل وأحيانا فى لوحة واحدة ، وهذا يشير إلى تعدد الناسخين ، مما ضاعف من الأخطاء النحوية والإملائية ، ووضع الحركات على غير قياس ، بل وقلب بعض الألفاظ ، أو السماع الخطأ لبعض الحروف مما يترتب عليه كتابة كلمات غير مفهومة تماما .. وهكذا . ومن الملاحظ كذلك أن بعض الناسخين كانوا جهلة بما يكتبون ، فلم يتعرفوا المسائل الدقيقة

التى كانوا يكتبونها فحدث تحريف فى بعض المواضع وحدث إسقاط لبعض الكلمات ، بل بعض العبارات أحيانا ، مما كانت تعد ضرورية لإدراك المعنى . ولن نستعرض هنا كل ما قمنا به وما عانيناه حتى أمكن إخراج هذا الكتاب على هذه الصورة النهائية ، وسنترك الحكم للقارىء أولا وأخيرا .

منهجنا فى التحقيق :

وجدنا أنفسنا بين أمرين أمام هذه الاختلافات التى رأيناها بين النسخ الثلاث ، وبصدد حالة هذه النسخ كما سبق وصفها منذ قليل .

(ا) فإما أن نعتمد على أقدم مخطوطة ونجعلها أساس النص الموضوع فى المتن ثم نضع الاختلافات بينها وبين النسختين الآخرتين فى الهوامش .

(ب) وإما أن نسعى إلى وضع نص كامل أمام القارىء من بين النسخ الثلاث بحيث نختار الكلمة أو العبارة التى نرى أنها أفضل من حيث الأصل والمعنى لملاءمتها للنص ، مع الإشارة إلى الإختلافات الأخرى فى الهوامش .

ولا شك أن الطريقة الثانية صعبة وشائكة ، فضلا عن أنها تحمل المحققين مسئولية اختيار هذا اللفظ ورفض ذاك ، وأخذ هذه العبارة وترك تلك ، ولما كان أسهل الطرق ليس أفضلها وأحسنها ، لذلك فقد فضلنا الطريق الصعب وهو أن لا نعتمد على أقدم المخطوطات ونضعها فى المتن كما هى ، وكما هو الحال فى بعض التحقيقات الشائعة والسابقة ، بل إننا سعينا إلى (تأليف) نص كامل من بين النسخ الثلاث ، فكنا نأخذ من النسخة (ا) مثلا عبارة رأينا أنها تلائم المعنى دون غيرها ، وكنا نضع هذه العبارة فى المتن ، ونشير إلى العبارتين الموجودتين فى النسختين (هـ ، و) فى الهامش وهكذا . أى أننا نقرر هنا أننا وإن كنا لم نأت بالجديد من بنات أفكارنا (اللهم إلا بعض الحروف والكلمات التى وجدنا أنها

ضرورية لاستقامة المعنى والعبارة) إلا أننا بلا شك نتحمل مسئولية تقويم النص وتقديمه إلى القارىء بالصورة التى هو عليها الآن .

أننا نتحمل مسئولية اختيار بعض الألفاظ دون غيرها وتفضيل بعض العبارات دون البعض الآخر ، ونعتقد أن هذا ينبغى أن يكون دور المحقق، فلا ينبغى على المحقق أن يقف موقفا سلبيا من النص ، بل عليه أن يقارن بين الاختلافات الموجودة فى النسخ التى بين يديه . لكى يفاضل بينها فى النهاية ، لا أن يكتفى بتقرير النص الأصلى بما فيه من عيوب وكما هو ، بحيث يجعله هو النسخة الأم التى هى عادة أقدم النسخ وأسبقها زمنيا ، بوضعها فى المتن ووضع الاختلافات الأخرى فى الهامش ، دون أن يعمل فكره ، ويترك للقارىء عملية اختيار القراءة الأصح أو اللفظ الأنسب ؛ لأن هذه الطريقة وإن كان هدفها هو الأمانة ؛ إلى أنها أمانة فى النقل والنسخ مرة أخرى فقط لا أمانة فى التحقيق وإخراج النص بحيث يمكن أن يفيد منه القارىء والباحث . ولعل هذا الأسلوب ، وذاك المنهج السائد فى نشر المخطوطات وطبعها ، هو ما دعى بعض الباحثين ، أو دارسى الفلسفة عامة ، إلى أن يحكموا على عمليات تحقيق المخطوطات ، وإحياء التراث الفكرى الإسلامى بأنها محاولة فاشلة ، لا قيمة لها ، وأنها ليست عملا علميا مفيداً، باعتبار أنها محاولة لا تتعدى — فى نظرتهم — نقل الكتب الصفراء القديمة إلى الورق الأبيض ، ومن الخطوط القديمة ، الكوفية والمغربية والفارسية، إلى الخط العربى الحديث . وهذا الحكم وإن كان يصح بالنسبة لبعض الكتب ، التى تنشر كما هى دون تحقيق علمى ، وتدقيق عقلى ، وترجيح عقلى ، إلا أنه لا يمتد إلى حالات من التحقيق رائعة ونادرة ، حبذا لو كانت قدوة ومثلا لكل المحققين ، ولعل محاولتنا هنا تكون إضافة جديدة إلى الأسلوب العلمى المتبع فى التحقيق، ولذلك فقد قطعنا على أنفسنا بالمسئولية التامة عنها .

إننا ندرك صعوبة ما قمنا به من عمل وندرك كبر المسئولية التى ستترتب على إخراج هذا النص الذى لا ينتمى فى نهاية الأمر إلى هذه المخطوطة أو تلك ، بل إننا نحن ، بوصفنا لم نعتمد على نسخة أصلية فى إخراج النص ، بل اعتمدنا على النسخ الثلاث فى إخراج نص نرى أنه وحده الأصلى، وهذا النص لا يعد مخطوطا واحداً بعينه وإن كان هو الثلاث مخطوطات مجتمعة .

ونظراً لأن فصول البحث لم تكن تحت عناوين خاصة بكل منها . إذ أن المؤلف يبدأ حديثه بالقول : « فصل : ذهب بعض العلماء إلى أن الجوهر » . فإننا رأينا أن وضع عنون لكل باب أو فصل أمر حيوى وهام ولهذا فقد اخترنا لكل فصل عنوانا محدداً استخرجناه من المحتوى الذى خصص الفصل من أجله ولهذا فإن رؤوس الموضوعات أنها تعبر بدقة عن مضمون الفصل ، وهذا يهون كثيراً من مهمة الباحث الذى يقصد البحث فى موضوع واحد بعينه ؛ إذ لن يضطر إلى قراءة كل الكتاب حتى يصل إلى ما يريده ، وهذا ما يحدث مع كتب كثيرة قيل عنها أنها محققة . ولقد وضعنا هذا العنوان الذى أضفناه بين قوسين كبيرين هكذا [فصل فى تعريف الجوهر] . . كما وضعنا الكلمات التى أضفناها ليستقيم بها المعنى بين هذين القوسين أيضا ، أما الكلمات أو الحروف التى رأينا أنها إضافات يمكن أن يستقيم النص بدونها ، وكأنها استطرادات أو مراودفات فقد وضعناها بين قوسين هكذا (. . .) .

كذلك فقد خرجنا الآيات والأحاديث الموجودة فى النص وأشرنا إلى ذلك فى الهامش .

كما أننا صححنا الأخطاء النحوية والإملائية التى وجدناها بالنسخ ، وهى كثيرة للغاية وعلى كل حال فإننا لم نحاول أن نؤكد أولا بأول ، كما هو المعتاد ، على كل نقطة نضعها ، أو كل كلمة نضيفها ، أو كل عبارة ، أو كل لفظ نصححه لغويا،

أو نضبطه نحويا ، بل كان جل اهتمامنا أن نقف مع القارىء على نص كامل متكامل لفكرة من أهم الموضوعات التى تضمنها علم الكلام فى هذه الفترة من الزمن ، إذ لا ننسى أن ابن متوية كان معاصراً لأبى رشيد النيسابورى + ٤٦٠ هـ صاحب (ديوان الأصول) ، (المسائل فى الخلاف) وهذان الكتابان من الكتب التى تعنى بالبحث فى فكرة الجوهر الفرد ، ونحن نعرف ما لهذه الفكرة من قيمة فلسفية متصلة بالفكر والوجود ، وقيمة دينية متصلة بالقول بالخلق المستمر ، وحدوث الأشياء من العدم ، كما أن ابن متوية كان معاصراً للجوينى + ٤٧٨ هـ صاحب (الإرشاد ، والشامل فى أصول الدين) وهما أيضاً من الكتب التى يدور محتواها حول فكرة الجوهر ، وكأن هذه الحقبة من الزمن كانت مناخا ملائما البحث فى هذه الفكرة الفلسفية الشاملة .

وفيما يتعلق بالهوامش فقد رمزنا للإضافات فى بعض النسخ دون غيرها بعلامة (+) ، وإذا كان ثمة نقص فى مخطوط دون غيره ، رمزنا لذلك النقص بعلامة (—) .

وفيما يتعلق بأسماء الأعلام والفرق فإننا قد ترجمنا لبعضها بحسب الحاجة والأهمية وبقدر مايسمح المقام ، وقد جمعنا هذه الأعلام كلها فى نهاية الكتاب ورتبناها طبقاً للحروف الأبجدية تحت قسم خاص بالتعليقات ، وفى هذا الصدد نشير إلى أن ابن متويه قد ذكر فى كتابه آراء لما يقترب من المائة علم من أعلام الفكر الإسلامى وغير الإسلامى ، ولاشك أن هذا يدل على سعة اطلاع المؤلف على الثقافات الأجنبية ، والمحلية وعلى قدرته على استيعاب كل هذه الآراء وتمثلها والتعبير عنها بهذه الدقة فى التعبير ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإنه يدل على انفتاح العرب على الثقافات المعاصرة لهم حينئذ .

أما فيما يتعلق بشأن تقسيم النص إلى فقرات فقد يبدو ذلك من الناحية النظريه

أمراً سهلا ، لكنه ليس كذلك فيما يتعلق بنص أمام الباحث ليست به اى علامة من علامات الترقيم ، كالفصلة والنقطة وعلامات الجمل الاعتراضية وغيرها من فقرات . ولهذا فإن تقسيم النص إلى جمل وفقرات أمر ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار لان تقسيم النص يمكن أن يكون سلاحاً ذا حدين ، فقد يسهل قراءة النص ، وهذا هو الغرض الرئيسى من تقسيم النص إلى جمل وفقرات . لكن هذا التقسيم ذاته إذا لم يتم بناء على خبرة وتجربة ودراسة شاملة ، وإذا لم يراعى المعنى وطريقة وأسلوب المؤلف لأدى ذلك إلى تشويه النص واستحالة فهمه وتفكيك معانيه لذلك فإن تقسيم النص لابد وأن يحسب للمحقق أو عليه .

أضف إلى ذلك أن لكل عصر أسلوبه ومنهجه فى التأليف ، ولم يكن بالأمر السهل أن نقرأ كل عبارات المؤلف وكلماته والتى بات بعضها غريبا على لغتنا الآن وما كان بوسعنا أن نقوم بذلك إلا على ضوء قراءاتنا للمتكلمين عامة ، ولمشايخ المعتزلة فى ذلك العصر بوجه خاص .

وإذا كان لنا أن نشير إلى شىء يتصل بالنص ذاته فإننا نود أن ننبه القارىء إلى أن طريقة المتكلمين ، برهانية وكانت تعتمد دائماً على مقدمات طويلة قد تتعدى صفحات وصفحات ، وإذا لم يكن القارىء على دراية بذلك ومنتبهاً إلى كل مقدمة من هذه المقدمات التى قد تتعدد هى الأخرى لتاه عنه غرض المؤلف ، وقد يؤدى به هذا التيه إلى حكم جائر على المؤلف وعلى أسلوبه فليضع القارىء ذلك فى حسبانه ليضع فى ذهنه أن متكلمى الإسلام كانوا يعتمدون على مقدمات كثيرة مطولة وأن كل مقدمة من هذه المقدمات قد تعتمد بدورها على مقدمة أخرى ، وهكذا حتى يصل إلى النتيجة المطلوبة .

كما أنهم كانوا يميلون دائماً إلى طريقة السبر والتقسيم ، أى تقسيم كل فكر إلى أقسام رئيسية تحتملها ، ثم إلى أقسام فرعية يحتملها كل قسم رئيسى وهكذا

كما أنهم كانوا يعتمدون على برهان الخلف وذلك بإثبات كذب قضية وخطئها بإثبات صحة نقيضها ، ولتكن دعوى الخصم فى مقابل دعواهم مثلا . وأيضاً لاننسى أنهم كانوا يعولون فى معظم الأحيان على طريقة الفنقلة ، أى فإن قيل كذا . . قيل كذا ، أو فإن قال كذا . . قيل كذا . وهكذا ، وهى طريقة افتراضية جدلية ، تفترض مسائل وتثيرها ثم تتولى الرد عليها .

المحتوى الموضوعى للكتاب :

ونظن بعد ذلك أن القـــارىء بات فى شوق إلى أن يتعرف على بعض الموضوعات ، بجملة ، مما يتضمنه هذا النص ، قبل أن يدخل فى المتن بتفاصيله وتفريعاته . ولذلك فإننا نجد لزاماً علينا هنا أن نشير إلى بعض المسائل الرئيسية التى يشتمل عليها تبويب الكتاب .

فلقد أردنا أن نقسمه إلى قسمين : الأول فى الجواهر . والقسم الثانى فى الأعراض . ثم جعلنا القسم الأول أبواباً ثلاثة :

باب عن القول فى الجواهر . وباب عن الكلام فى إثبات الجزء . وباب عن القول فى فناء الجواهر وإعادتها . وقسمنا كل باب إلى عدة فصول ، يعد كل فصل منها بمثابة مبحث متكامل فى ذاته وإن مهد للحديث عن موضوع المبحث التالى ويتصل به .

وعلى سبيل المثال من موضوعات القسم الأول توجد فصول مثل :

تعريف الجوهر ، إدراك الجوهر ، صفات الجوهر ، الجوهر المعدوم ، العلاقة بين الوجود والتحيز فى الجوهر ، العلاقة بين الحدوث والكون فى الجوهر ، حدوث العالم وحدوث اللانهاية ، شبه واعتراضات على هذه اللانهاية ، إثبات

الخلاء فى العالم ، بقاء الجواهر ، إدراك الجزء ، فى أن الفناء يشمل الجواهر كلها ، فى إمكان إعادة الجواهر بعد إفنائها ، فى بيان وجوب الاعادة على الله . . . الخ من هذه الموضوعات .

أما القسم الثانى والذى يشتمل على إثبات الأعراض وبيان أحكامها فقد قسمناه إلى عدة أبواب :

باب القول فى الألوان ، ويتضمن فصولا عن (إدراكها ، أجناسها ، تماثلها ، حاجة اللون إلى محل . . الخ)

باب القول فى الحرارة والبرودة ، ويتضمن فصولا فى (أن إحراق النار بالاعتماد الحاصل فيها ، فى أن الهواء ليس شرطاً فى الإحراق) .

والباب الثالث عن القول فى الروائح .

والباب الرابع عن القول فى الطعوم .

والباب الخامس عن القول فى الآلام واللذات ويتضمن فصولا عن (إدراك الألم ، كيفية وجود الألم ، فى أن اللذة مقدورة للقديم ، فى استحالة البقاء على الألم) .

والباب السادس عن القول فى الأصوات والكلام (تماثلها واختلافها ، صحة وجود الكلام فى غير الهواء ، فى أن الله يفعل الأصوات فى الجزء المنفرد ، فى أن الكلام ليس معنى غير الصوت ، فصل فى حد الكلام ، ترتيب الكلام ، فى التمنى ، فى الأمر ، قسمة الحروف إلى المستعملة والمهملة ، فى أن الصفة والوصف أسماء ، فى أن الخبر والنهى والأمر تختلف لمعان تقترن بها ، فى ابتداء اللغات ، فى اختلاف اللغات ، فى الحروف المقدور عليها ، فى التنوين ، فى الحكاية والمحكى ، فى أن المسموع كلام الله ، خلق الكلام .. الخ)

والباب السابع عن القول فى الأكوان ويشتمل على فصول فى (الافتراق وأنواع الأكوان ، فى استحالة وجود الأكوان المتماثلة ، فى الأكوان المتضادة ، هل تدرك الأكوان ، فى صحة البقاء على الأكوان)

والباب الثامن عن القول فى التأليف ويتناول موضوعات هى (ان التاليف لاضد له ، أن التأليف يحصل فى أكثر من محل ، فى قدرتنا على التأليف ، فى أن التأليف لايولد غيره ، أحكام التأليف) .

الباب التاسع عن القول فى الاعتماد ، وموضوعاته كثيرة منها (فى أن الاعتماد لايدرك لمساً ، فى لزوم الاعتماد صعداً وسفلا ، فى جواز خلو الجوهر عن الاعتماد، فى أنه لاضد للاعتماد ، فى أن الاعتماد لايولد إعتماداً إلا بالحركة)

أما الباب العاشر وهو الباب الأخير فى قسم الاعراض فهو باب القول فى الرطوبة واليبوسة ، ويتضمن (ظهور الرطوبة فى الأجسام ، فى علة ليونة الحديد ، فى سيلان الأجسام ، فى أن الرطوبة تضاد اليبوسة) .

وواضح من الموضوعات التى أجملناها هنا أنها بعض من كل يوجد متنوعاً ومفصلا فى داخل الكتاب ، فالأبواب كما لاحظنا تتجاوز اثنى عشر باباً ، والفصول لانبالغ إذا قلنا إنها تتجاوز المائتين وعشرة فصلا كلها طريف فى موضوعه ، وفى طريقة العرض والمناقشة .

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن موضوعات هذا الكتاب ، يمكن تصنيفها تصنيفاً إعتباريا بحسب موضوعاتها إلى مسائل تتصل بعلم الكلام وأصول الدين ، وأخرى تتصل بالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ، وثالثة تتصل بالفلسفة الطبيعية ، ورابعة تتعلق بعلم الطبيعة ، ومنها مايتصل بعلم الكيمياء وإن كان فى صورة أولية ساذجة ، كما أن من هذه الموضوعات والمسائل مايتصل اتصالا وثيقا بفلسفة اللغة العربية ، أو فقه اللغة .

وهكذا أمكن لابن متويه أن يرجع إلى المفهوم الأول للفكر الفلسفى بوصفه كان معبراً عن كل العلوم ، فالفلسفة كانت فى يوم من الأيام أما للعلوم ، ومشتملة على جميعها أو معظمها على الأقل .

أما بعد فإننا نتوجه بالشكر إلى كل من ساهم ، بطريقة أو بأخرى ، فى إخراج هذا العمل إلى حيز الوجود .

وينبغى أن نوجه الشكر أيضاً إلى أساتذتنا الكبار ، وإلى أولئك الذين ساهموا فى نشر وإحياء تراثنا العربى القديم ، بتحليله ودراسته ، فلقد أفدنا من ذلك إلى حد كبير ، فهم بلاشك قد وضعوا لنا شعلة على طريق البحث نهتدى بضوئها .

وكما قال أرسطو فإننا ينبغى أن نشكر أيضاً أولئك الذين جدوا واجتهدوا حتى وإن أخطأوا لأنهم إنما جنبونا الوقوع فى الخطأ من بعدهم .

نسأل الله لنا ولجميع الباحثين وطالبى المعرفة ، التوفيق والتأييد ، فهو تعالى نعم الموفق والمستعان .

المحققان
د. سامى نصر — د. فيصل عون

القاهرة فى { ٢١ من ذى الحجة سنة ١٣٩٤ هـ
٥ من يناير سنة ١٩٧٥ م

التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وبه نستعين وعليه نتوكل[1] . اللهم إنا نستهديك طريق الحق، ونسألك التوفيق للصدق ونعوذ بك من ركوب الهوى[2] وتسليط الشبه ، ونعتصم بك من الزلل في القول والعمل ، ونرغب إليك في أن تجعل ما نأتيه خالصاً[3] لك ومطابقا لرضاك ، وأن تصلى على نبيك المصطفى محمد خير الأنام وعلى آله البررة الكرام :

هذه تذكرة تشتمل على بيان أحكام المعلومات وأوصافها ، وتجمع إلى الإيجاز في القول إستقصاء في الأدلة والأسئلة ، وبيانا للأصول والفروع وبالله نستعين وعليه نتوكل .

إعلم أن المعلومات أجمع لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والإثبات ، فإما أن تكون لها صفة الوجود ، [وهو المعبر عنه بالموجود] ، وإما أن لا تكون لها صفة الوجود ، وهو المعبر عنه بالمعدوم . والذى له صفة الوجود فإما أن

---

(1) هـ : — الحمدلله وبه نستعين وعليه نتوكل . ومكتوب بدلا من ذلك : رب يسر ولا تعسر .

(2) هـ : للهدى (3) هـ : خاصة لك

تكون حاصلة له عن أول ، أو لا عن أول ، وهذه القسمة كالأولى . فالذى لا أول لوجوده ليس إلا القديم وحده عزوجل(١) والكلام فيه وفى صفاته ينفرد(٢) عن الكلام فى غيره من المعلومات ، فلا نجمع بينه وبينها فى الذكر إعظاماً له تعالى. والذى لوجوده أول هو المعبر عنه بالحدث ، وهو ينقسم إلى ما يتحيز عند الوجود وإلى مالا يتحيز عند وجوده . فالأول هو الجوهر ، والثانى هو العرض ، وإن لم يكن ما ذكرناه حدا له .

والجوهر (فهو) جنس واحد فلا يحتاج من ذكر أقسامه إلى ما يحتاج إليه فى العرض [٢ ب] فإنه يقع على(٣) أنواع وأجناس ، وجملة ما تثبت(٤) بالدليل أنه عرض هو الألوان(٥) والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأكوان والتأليف والاعتماد والآلام والصوت والحياة والقدرة والشهوة والنفار والإرادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر والفناء . ويدخل فى هذه الأنواع التى عددناها من الأقسام ما يطول ويكثر ، ولكنى أذكر منها ما ينتظم الفائدة إن شاء الله .

(١) هـ . جل وعز .
(٢) هـ : يفرد
(٣) ا : إلى
(٤) هـ : ما يثبت
(٥) هـ : الإلوان .

فصل [فى انقسام الأعراض]

تنقسم الأعراض إلى ما يصح وجوده فى المحل الواحد ، وإلى ما يستحيل وجوده إلا فى محلين ، وليس هذا إلا فى التأليف . وما يوجد فى محل واحد ينقسم إلى ما يفتقر إلى بنية ، وإلى ما يستغنى عنها .

فالأول هو كل ما يقتضى صفة للجملة ، والثانى ما خرج عن ذلك ، وينقسم : إلى ما يكون حكمه مقصورا على المحل ، وإلى ما يرجع حكمه إلى الجملة . وما يرجع حكمه إلى المحل : فيه ما يقتضى لمحله حالا ، وفيه ما ليس كذلك .

فالأول ليس إلا نوع الأكوان ، والثانى ما خرج عنها ، وينقسم إلى مدرك وغير مدرك . ثم تنقسم المدركات إلى ما يكفيه محل الحياة كالآلام والحرارة والبرودة وهى كالجوهر إذ أدرك لمساً ، وفيه ما يحتاج إلى حاسة مخصوصة كالعين فى إدراك الجوهر واللون ، وكالأذن فى إدراك الأصوات ، وكالخيشوم فى إدراك الروائح ، وكاللهاة فى إدراك الطعوم .

ثم تنقسم المدركات قسمة أخرى وهى : أن كل ما يدرك فضده كهو فى كونه مدركا(١) قطعاً ، إلا الجوهر ، فإننا نتوقف فى كون ضده مدركا . وينقسم ما

(١) م : + وقطع أبو عبدالله أنه لا يكون مدركا معنى يتوقف فى الله ، فأما الواحد منا فيقطع لأنه يتضاد بنا كهو فى كونه مدركا . ص ٢ ب .

يقتضى صفة للجملة إلى ما يصح وجوده فى كل [٣ أ] بعض منها ، وإلى ما لا يصح وجوده إلا فى بعض مخصوص. فالأول هو كالحياة والقدرة والثانى كالإرادة والشهوة(١) وغيرهما ، وينقسم إلى ما يكون كله مختلفا ، وليس ذلك إلا القدرة إذ الكل متماثل(٢) ، وهو كالتأليف والألم والفناء والحياة ونوع الحرارة ونوع البرودة ونوع الرطوبة على إختلاف قول فيها ونوع اليبس .

ويجىء على هذا المثال أن يقال فى السواد مثل ذلك ، وهكذا فى البياض وغيرهما من نحو الطعم والرائحة ، لأن كل جنس من ذلك متماثل كله ، أو يحصل فيه المختلف والمتضاد والمتماثل ، وليس ذلك فى غير الاعتقاد والظن . أو يحصل فيه المتماثل والمختلف فقط وذلك فى نوع الإرادة ونوع الكراهة ونوع الشهوة ونوع النفار . والإعتماد من هذا الباب على الصحيح ، أو يحصل فيه المتماثل والمختلف . ومخالفه يتضاد كاللون والطعم والرائحة والكون والصوت على إختلاف فيه . ثم المتماثل من الأعراض ينقسم : إلى ما يصح وجودة والوقت واحد فى محال متغايرة ، وإلى ما يمتنع ذلك فيه ، وليس هذا إلا فى الأكوان .

وتنقسم الأعراض : الى ما يخالف المحال فقط ، وإلى ما يضادها ، وليس هذا إلا فى الفناء .

وتنقسم : إلى ما يصح فى جنسه أن يوجد لا فى محل كالإرادة والكراهة وإلى ما يجب وجوده لا فى محل حتى يستحيل خلافه فى جنسة كالفناء ، وإلى ما يستحيل وجوده الا فى محل ، وهو ما عدا ذلك من الأعراض .

وتنقسم : الى ماله ضد ، وإلى مالا ضد له . فالذى لا ضد له هو الح

(١) هـ : كالشهوة والإرادة .   (٢) فى الأصل : متماثلا .

والألم والتأليف(١) والاعتماد والقدرة [٣ ب] والصوت على ما توقف فيه ، وما عدا ذلك فله ضد . ثم ما له ضد قد يثبت(٢) التضاد فيه على التحقيق ، وقد يثبت فى الجنس ، وقد تصح(٣) فيه طريقة البدل دون التعاقب ، وطريقة التعاقب دون البدل ، وقد تصحان فيه على ما نذكره فى باب الأكوان .

وتنقسم : إلى ما يحصل له حظ التوليد فيكون سببا ، وإلى ما ليس كذلك . والأسباب منها هى ثلاثة : الاعتماد والكون والنظر . والذى يكون مسببا هو الأكوان والاعتمادات والأصوات والتأليف والآلام(٤) والعلوم .

ثم تختلف : ففيها ما لا يصح منا إلا مسببا كالألم والتأليف والصوت ، وفيها ما يصح فيه كلا الوجهين ، كالكون والاعتماد والعلم .

ثم تنقسم الأسباب : إلى ما يحصل له حظ التوليد والتولد ، وإلى ما يستحيل ذلك فيه . فالأول هو الاعتماد والكون(٥) ، والثانى النظر(٦) .

ثم هذه(٧) الأسباب تختلف : فربما إشترك الضدان منها فى توليد جنس واحد ، وهذا(٨) كالكونين الذين يولدان التأليف ، فإنهما ضدان ، والتأليف جنس واحد ، وربما إشترك المختلفان منها فى توليد جنس واحد وهو كالاعتمادين(٩) من أعلى إلا أسفل ، ومن أسفل إلى أعلى ، فإنهما يولدان جنسا واحدا ، الحركات وإن كانا مختلفين .

(١) من هنا تبدأ النسخة الثالثة والتى سنرمز لها : و
(٢) ا ، و : ثبت .   (٣) ا ، و : ثبت
(٤) ا ، هـ : الألم .   (٥) هـ ، و : الكون والاعتماد
(٦) هـ ، و : — والثانى النظر .   (٧) ا ثم هذه
(٨) هـ : وهو .   (٩) هـ : كالاعتماد من

وينقسم العرض(١) : إلى ما يجعل علة، وإلى مالا يكون علة ، وإنما يجعل علة ما يوجب صفة للغير (٢)، وهذا كالأكوان(٣) فيما يختص الحال(٤)، وكالمعانى التى ترجع إلى الجملة .

وتنقسم : إلى شرط ومشروط فيه، وإلى ما يخرج عن هاتين الطريقتين ، فان الحياة شرط فى صحة وجود العلم والعلم هو المشروط . ثم الشرط ينقسم : فربما كان شرطا فى الوجود كما تقدم ، وربما كان فى حكم زائداً(٥) على الوجود كما يكون التأليف فى كونه إلتزاقا(٦) [٤ أ] مشروطا بالرطوبة واليبس . وينقسم الشرط إلى ما هو موجب . وإلى ما ليس كذلك . والموجب منه لا يوجد إلا فى أحد الضدين إذا أوجب إنتفاء صاحبه ، لأنه ليس بعلة ولكنه شرط ، ولهذا كان الشرط مرة شرطاً فى وجود أمر كما بيناه من قبل ، ومرة شرطا فى عدمه على ما ذكرناه .

وتنقسم الأعراض إلى ما يعد جنس الفعل وإلى ما لا يكون كذلك وهو كالحركة والألم ، والثانى الكلام والعلم . وتنقسم إلى ما يعد فى أصول النعم كالحياة والقدرة والشهوة والنفرة(٧) وغيرها ؛ وإلى ما لا يعد فى ذلك . وتنقسم إلى أفعال القلوب وأفعال الجوارح . فالأول هو(٨) كالإرادة والكراهة وما شاكلهما ، والثانى كالأكوان والآلام وما يجرى مجراهما .

(١) هـ، و : وتنقسم الأعراض (٢) ا — : لغيره .
(٣) هـ، و كالكون (٤) هـ، و : المحل
(٥) و، هـ : زائد . (٦) هـ، و : إلتزاق
(٧) هـ : — والنفرة (٨) و : — هو .

وأفعال القلوب تنقسم : إلى ما تبين(١) المشقة بفعله كالفكر ، وإلى ما لا تحصل بفعله مشقة كما عداه ، وعلى هذا تبين الزيادة فيه دون غيره .

وتنقسم : إلى ، ما يحصل لمحله منه(٢) إشتقاق ، وإلى ماليس كذلك . فالأول هو اللون وما أشبهه ، والثانى كالصوت والألم وما يجرى مجراهما .

وتنقسم : إلى ما لا يقع إلا قبيحاً كالجهل ، وإلى (٣) ما لا يقع إلا حسنا كالنظر والعلم(٤) ، وإلى ما يدخل فيه(٥) كلا الأمرين ، وهو ما خرج عن ذلك .

وتنقسم إلى ما يصح وقوع المواضعة عليه كالكلام والتأليف وغيرهما ، وإلى ما يستحيل ذلك فيه . وهو ما خرج عن ذلك (٦) .

وتنقسم إلى ما تنحصر أجناسه كالاعتمادات (٧) ؛ وإلى ما لا حصر له كغيرهما .

وتنقسم إلى ما يصح كونه مقدوراً للعباد ، وإلى ما يستحيل كونه مقدوراً لهم ، فمقدورهم هو عشرة أنواع وهى(٨) الأكوان والاعتمادات والآلام والأصوات والتأليف ، هذه فى أفعال الجوارح . وفى أفعال القلوب : الارادة والكراهة والاعتقاد والظن والفكر ، وما خرج عن هذه الانواع فهو مما (٩) يختص القديم تعالى بالقدرة عليه .

(١) هـ . تبين (٢) هـ : فيه
(٣) و : وإلا
(٤) و : كالعلم والنظر (٥) ا ، هـ : — فيه
(٦) هـ : ما بين القوسين موجود فى هذه النسخة بعد السطر التالى فى الأصل
(٧) هـ : كالاعتماد . (٨) هـ : هو ، و : وهى .
(٩) أ : ما :

وتنقسم : إلى ما يجوز له ضد زائد على الأضداد الموجودة [٤ب] كاللون والطعم وما شاكلهما . وكما يجوز ضدا ثالثاً للرطوبة واليبوسه ، وإلى ما نقطع على أن لاضد(١) سوى الموجود ، كالأعراض فى مضادة الارادة(٢) والكراهه ، وكالقدرة والعجز إن ضادهما فلا ضد ثالث ، وكالشهوة والنفار .

وتنقسم إلى ما يحتاج فى وجوده إلى ما هو من نوعه أو جنسه : كالحياة والعلم والنظر ، وإلى ما ليس كذلك كباقى الأعراض .

وتنقسم إلى ما يحتاج عند زيادته إلى أمر لم يحتج إليه فى الأصل ، كالقدرة على إختلاف فيه ، وإلى ما ليس كذلك . وهو ما عداها . وينقسم ما يرجع حكمه إلى الجملة : إلى ما يصح وجوده مع السهو كالقدرة والشهوة وغيرهما ، وإلى ما ليس كذلك كالارادة والنظر .

وتنقسم الأعراض إلى ماينحصر مايصح وجوده فى المحل الواحد كالقدرة والعجز إن ثبت معنى ، وإلى مالا ينحصر(٣) مايصح وجوده فيه(٤) ، وهو ما سوى القدرة .

وتنقسم مقدوراتنا من فى الأعراض : إلى ما نعلم حاله قبل وجوده ، وإلى ما يستحيل ذلك فيه مفصلا وليس إلا العلوم .

وتنقسم الأعراض التى تحتاج إلى غيرها فى الوجود ، فإما أن تحتاج إلى ما يحل محله ، كالعلم إلى الحياة وماشاكل ذلك ، وإلى ما يحتاج إلى غيره ومحله غير محله ، وهو كحاجة بعض الحياة إلى بعض ، ومحلهما متغاير .

وينقسم مايرجع حكمه إلى الجلة : فإما أن يحتاج إلى ما يكون حكمه مقصورا

---

(١) هـ : الأضداد . (٢) ا ، هـ : مضادته للارادة .
(٣) و : وإلى مالا ينحصر (٤) هـ : فيه

على المحل كالحياة ، وإما أن يحتاج إلى مايرجع حكمه إلى الجلة كالشهوة والإرادة والإعتقاد وغيرها .

وتنقسم الأعراض . إلى ما يصح أن يبقى ، وإلى ما يستحيل البقاء(١) عليه . والباقيات هى الألوان والطعوم والروائح(٢) والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والأكوان والتأليف ، وما خرج عن ذلك ، فالبقاء عليه لا يصح فى نوعه ، وهو مستمر إلا فى الاعتماد سفلا وعلوا [٥ ا] فإنهما يصح أن يبقيا لمقارنة(٣) غيرهما لهما وهو الرطوبة واليبوسة ، ولهذا لم يصح البقاء عليهما فى نوعهما ، ففارقت حالهما حال سائر الباقيات ، من حيث لايؤثر شىء من الأعراض فى بقائها ، ومن حيث تسيغ(٤) صحة البقاء فيها دون الاعتماد . فلم يقدح فيما ذكرنا مما ترجع صحة البقاء فيه إلى القبيل .

ثم ينقسم ما يبقى : إلى ما يبقى ضده ، وإلى ما يستحيل البقاء(٥) على ضده ، وليس هذا إلا فى الفناء ، وإن كانت هذه القسمة لا تختص الأعراض .

وتنقسم : ففيه ما يبقى وضده (صوابه : ففيه مايبقى وضده مثله فى البقى وفيه ما يبقى . من نسخة شاميه صحيحة)(٦) مثله فى البقاء ، وفيه مايبقى وضده لايبقى ، وليس ذلك إلا فى الفناء والجوهر(٧)

---

(١) هـ : البقى (٢) و : والروائح والطعوم
(٣) هـ : لمقارنته . (٤) آشيع
(٥) هـ : البقى
(٦) و : صوابه ففيه ما يبقى وضده مثله فى البقى وفيه ما يبقى وضده ولا يبقى من نسخة شامية صحيحة . (٧) هـ : والجواهر

وتنقسم الأعراض : إلى ما يؤثر فى الأفعال ، وإلى مالا تأثير له فيها . فالأول كالقدرة والعلم والإرادة والكراهة والنظر، وماخرج عن ذلك لا يوصف بالتأثير فى الفعل . ثم ماله تأثير ، فقد يكون تأثيره[1] على جهة التصحيح كالقدرة والعلم . وفيه ما يؤثر على جهة[2] الإيجاب كالإرادة .

ثم تنقسم المؤثرات . فربما يجب تقدمها فقط كالقدرة ، وربما وجبت[3] مقارنتها كالإرادة ، وربما وجب الأمران كالعلم .

وتنقسم الأعراض : إلى ما يمنع بنفسه ، وإلى ما يمنع لوقوعه على وجه كالتأليف فى وجوده إلتزاقاً ، وإلى ما يمنع لموجبه وليس الا الاعتماد .

وتنقسم إلى ما يحتاج فى بعض أحكامه إلى ضدين ، كالتأليف فى كونه إلتزاقاً، وما عدا[4] ذلك من الأعراض[5] بخلافه .

وتنقسم إلى ما يصح الإعادة عليه فى نوعه ، وهو الباقيات أجمع وإلى ما يستحيل ذلك فيه وهو مالا يبقى . ثم ما تصح إعادته ينقسم : إلى ما تصح إعادة كل شىء منه ، وإلى ما يوجد فيه مالا يصح أن يعاد . فالأول كاللون والطعم والرائحة[6] والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة[7] والحياة والقدرة والثانى مثل الكون والتأليف والعلم على قول من يرى بقاءه فإن هذه الأجناس [٥ب] إنما يصح أن يعاد منها ما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه ، ولم يكن متولدا عن سبب . فإن وقع بقدرة أو سبب فإعادته مستحيلة .

---

(١) و : له تأثير
(٢) ا ، ه : وجه
(٣) و : وجب
(٤) ه : وما عد
(٥) ه : الأمراض
(٦) ه : والرائحة والطعم
(٧) ا ، ه واليبس .

وتنقسم الأعراض إلى ما[1] يستحيل أن يستحق حكما لإقتران معنى به ، وإلى ما يصح إستحقاقه ذلك لإقتران معان به ، وهذا هو كالكلام ، فإنه يستحق كونه أمرا ونهيا وخبرا بالإرادة والكراهة ، وكالإعتقاد ، فإنه يبقى لمقارنته الرطوبة وضدها ، وكالاعتماد ، فإنه يبقى لمقارنته الرطوبة واليبوسة[2] وكالتأليف ، فإنه يصير إلتزاقا لأجل الرطوبة وضدها ، وكالاعتماد فإنه يستحق كونه علما بالنظر وغيره .

وما خرج عن ذلك من الأعراض لا تثبت فيه هذه الطريقة . وتنقسم إلى ما يكفى فى إثباته ومعرفة أحكامه العقل ، وإلى ما يفتقر فيه إلى السمع ، وليس هذا الثانى ألا فى الفناء .

وتنقسم إلى ما هو مضمن[3] وجود بوجود غيره ، وإلى ماليس كذلك . فالأول ليس إلا الرطوبة واليبوسة ، فإنهما مضمنان بالاعتماد . والحياة مضمنة[4] بالشهوة والنفار على بعض المذاهب .

وينقسم ما يرجع حكمه إلى الجملة : فإما أن يكون عدمه يؤثر فى كونها جملة ، وإما أن يكون كذلك ، وليس الأول الا فى[5] الحياة .

وينقسم العرض[6] : إلى ما هو متعلق فى نوعه ، وإلى مالاحظ له فى التعليق . فالأول هو كالقدرة والإعتقاد والظن والنظر[7] والإرادة والكراهة والشهوة والنفار وما خرج عن ذلك فغير متعلق .

---

(١) ا ، و : أن
(٢) ا ، ه : واليبس
(٣) ه : متضمن
(٤) متضمنه
(٥) ا : فى
(٦) ه ، و : الأعراض .
(٧) ه : النظر والظن

ثم المتعلقات تنقسم(١): فقد يوجد منها ما ليس له متعلق، وفيها ما يستحيل إلا أن يكون له متعلق. فالأول كالإعتقاد والنظر والإرادة، والثاني كالقدرة والشهوة وضدها.

وتنقسم قسمة أخرى: ففيها ما يتعلق بالموجود والمعدوم كالعلم والنظر والظن، وفيها مالا يتعلق الا بالمعدوم كالقدرة، وفيها ما يتعلق بالحادث كالإرادة وضدها، وفيها ما لا يتعلق الا بالمدركات [٦ ا] من الموجودات كالشهوة وضدها.

وتنقسم قسمة أخرى: ففيها ما تدخل فى تعلقه طريقة الجملة والتفصيل كالإعتقاد والظن والنظر والإرادة، وفيها مالا تتصور فى تعلقها(٢) طريقة الجملة كالقدرة والشهوة والنفار.

وتنقسم قسمة أخرى. ففيها مالا يتعدى فى تعلقه الشيء الواحد على بعض الوجوه، كالعلم المفصل، والقدرة على الشروط التى نعتبرها، وكالإرادة المفصلة والنظر المفصل. وفيها ما يتعدى فى تعلقه الشيء الواحد على بعض الوجوه؛ أو على كل وجه، كالقدره على الشروط التى تذكر، وكالشهوه والعلم والارادة والنظر إذا كانت على وجه الجملة.

وتنقسم: إلى ما يتعلق بأمر من جهتنا ولا يتعلق بغيره، وليس ذلك فى غير القدرة وفى العجز والنوم(٣) ولو(٤) تدينا نوعين !! ؛ فأما غير ذلك فيتعلق بفعل نفسه وبفعل غيره.

(١) و: تنقسم (٢) ه: تعلقه
(٣) و، ه: ندم (٤) و، ه ولو

وتنقسم قسمة أخرى وهى(١) أن فى المتعلقات ما يجب تجانس متعلقة، وفيها مالا يجب ذلك فيه. فالأول ليس إلا فى القدرة.

وتنقسم: ففيها ما يتعلق بغيره لنفسه كالقدرة وغيرها: وقد يكون الشيء متعلقاً بمقارنة غيره له كالكلام، فإنه يتعلق بالخبر لأجل الارادة المقارنة له.

وتنقسم: إلى ما يصح تعلقه بقبيلة؛ وإلى ما يمتنع ذلك فيه. فالأول هو كالاعتقاد والظن والفكر والارادة والكراهة. والثانى كالقدر(٢) والشهوات والنفار.

وتنقسم(٣) (إلى ما يصح تعلقه بالضدين والأضداد، وإلى مالا يصح ذلك فيه فالأول هو القدر(٤) فقط.

وتنقسم: ففيها ما إذا تعلق كان حسناً لا محالة كالعلم والقدرة والشهوة، وفيها ما إذا تعلق بالقبيح فقد يقبح بكل حال. وإن تعلق بالحسن فقد يقبح وقد يحسن كالارادة. وفيها ما إذا تعلق بالحسن فهو قبيح، وإذا تعلق بالقبيح فقد يقبح [٦ ب] وقد يحسن كالكراهة. وإذا تعلق بالقبيح فهو حسن لا محالة كالندم.

وتنقسم إلى ما يتعلق بالضروب والأجناس دون الأعيان، كالشهوات وضدها؛ وما خرج عنها فليس ذلك من حكمه.

وتنقسم إلى ما يكون طريق إثباته توصل إليه الاضطرارات(٥) كنحو الكون، لأن إثباته لأجل كون الجوهر كائناً مع جواز أن لا يكون، وكذلك

(١) أ: وهو (٢) ه، و: كالقدرة
(٣) إبتداء من هذا القوس حتى نهايته ساقط من النسخة ه
(٤) و. القدرة (٥) بالاضطرار.

ما شاكله وما يخرج عن ذلك وهو كالقدرة ، فإن إثباتها هو لكونه قادراً على وجه مخصوص ، وذلك بدلالة تعرف ، وكذلك ما شاكله .

وإذا قد أتينا على بعض ما تنقسم إليه الأعراض ، فإنا نعود إلى ذكر أحكامها ، ونبدأ بالقول(1) فى الجواهر ، لأنها على ما ذكره شيوخنا أصول الأعراض ، من حيث لا يصح وجودها لولاها ، ومن حيث لا يصح العلم بها دونها ، فالبداية بها إذاً أولى .

---

(1) ا : فى القول

[باب]

القول فى الجواهر

[تعريف الجوهر]

حقيقة الجوهر ماله حيز عند الوجود ، والمتحيز هو المختص بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه أو(1) يشغل قدراً من المكان ، أو مايقدر تقدير المكان ، فيكون قد حاز ذلك المكان ، أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو . فهذه وما أشبهها أحكام المتحيز . فأفراد ما هذا حاله(2) تسمى جوهراً . ومن هذه الأعيان تتركب الأجسام ، فلهذا نجعل(3) الجواهر أصول الأجسام .

وكيفية وقوع التركيب فى هذه الجواهر : أن بحصول الجوهرين وتركيبهما طولا يسمى خطا ، ثم هو خط ، وإن زيدت أجزاؤه ما دامت فى ذلك السمت فيكون طويلا ثم إذا وضع معهما جزآن آخران فى جهة العرض ، فيحصل فى هذه الأربعة : الطول والعرض ، فهو سطح وصفحة وما أشبه ذلك. وإن وضعت

---

(2) و : و (3) ا : سبيله .
(1) ا : جعل.

فوق هذه الاربعة أربعة أجزاء حصل [١٧ ا] مع الطول والعرض العمق ، فهو
١٧ جسم . ولأجل هذا صار العمق : حصول جزء فوق جزء ، وفى التحتانى
طول وعرض . لحصل أن أقل ما يتركب الجسم منه ثمانية أجزاء .

وقد إختلف الناس فى ذلك ضروبا من الاختلاف . فنهم(١) من سمى الجزء
الواحد الذى لا يصح عليه التجزىء جسماً ، وعلى هذا يقول الجسم بأنه عزوجل
جسم ، ولا يقول بصحة تجزيته .

ويجعل الاشعرى الجسم ما هو المؤلف (٢) ، فيثبت ذلك فى جزئين .

ويجعله أبو القاسم رحمه الله فى أربعة أجزاء .

وعن الشيخ أبى الهذيل أنه يسمى جسماً إذا حصل ستة أجزاء .

والذى نختاره هو الذاهب فى الجهات الثلاث : طولا وعرضاً وعمقا ، لأن
أهل اللغة إذا رأيناهم يستعملون لفظة « جسم » عند زيادته فى الطول والعرض
والعمق ، وجب أن يكون أصل التسمية مصروفا إلى ما ذكرنا .

وإنما سمى أهل اللغة الجسم فيما عرفوه وتجلى الامر فيه ، لا فيما إحتيج فى
معرفته إلى الدليل من تركبه من هذه الأجزاء الثمانية . فاذا سمينا ما تركب منها
جسما للطول والعرض والعمق ، فلا يمتنع أن تكون هذه التسمية لغوية ، من
حيث كانت هذه الفائدة معروفة من جهتهم ، وإن عرفنا ذلك بالدليل .

وقد جرى مثله فى كلام الشيخ أبى هاشم ، وإليه أومأ الشيخ أبو عبد الله ،
وهو الذى إختاره قاضى القضاه رحمهم الله . والاستقصاء(١) فى أن حقيقة الجسم
ما ذكرناه موضع هو أملك به فلهذا أخرناه .

(١) ا فنهم (٢) و : المؤتلف (٣) و : الاستقصاء .

فصل

فى أن الجسم ليس مجموع أعراض

وليس الجسم من أعراض مجتمعة على ما حكى عن ضرار وحفص وغيرهما
أن عند إجتماع اللون والطعم والحرارة والبرودة إلى ماشاكلها من الأعراض ،
يحصل الجسم . وكأنهم خصوا بذلك الأعراض الباقية عندهم دون [٧ ب]
الاكوان وغيرها . والمخالف فى هذا : إما أن يجعل تحيز الجسم موقوفا على إجتماع
هذه الأمور فيقول : لا يثبت التحيز فى شىء من ذلك إلا عند الإنضمام(١) ،
أو تثبت آحاد هذه الاعراض متحيزة قبل الإجتماع كما تثبتها متحيزة
عند الإجتماع .

فان ذهبوا إلى تحيزها قبل الإجتماع على ما يقوله النجار ، حيث لم يجوز
قلب الاجناس ، وجعل الجسم مركباً من المعانى الباقية عنده دون الحركات
وغيرها ، فذلك لا يصح ، لأن من حق هذه الاعراض أن تخالف الأجسام ،
ومن حق بعضها أن يخالف بعضاً ، ولو أتفقت فى التحيز لتماثلت .

وعلى أنا سنبين فى باب الالوان أنها غير متحيزة .

وإن قالوا بتحيزها عند الإجتماع على ما يجوزه حفص وضرار ، من قلب

(١) ا : الإنتظام .

الجنس ، لم يصح لأنه لو جاز أن تجتمع هذه الأعراض ، فتصير متحيزة بعد أن لم)[1] تكن كذلك وتنقلب[2] ذواتها ، جاز في هذه الأجسام إذ إجتمعت أن يزول تحيزها ، وإن كانت من قبل متميزة ، بأن تنقلب أعيانها .

وبعد : فالتحيز إذا كان إستحقاق الذات له لما هي عليه بشرط الوجود ، فيجب رجوعه إلى كل جزء ، لأن صفة الذات لا ترجع إلا إلى الآحاد دون الجمل فكيف توقف حصول هذه الصفة على الإنضمام[3] ، وقد بنوا ذلك على أن هذه الصفة مستندة إلى الفاعل ، وذلك باطل عندنا ؟

وبعد : فقولهم أنها إذا إجتمعت صارت جسماً لا يخلو : إما أن يريدوا بالإجتماع المجاورة ، فهي غير صحيحة إلا في المتحيز ، فيجب أن يتقدم كون هذه الأعراض متحيزة ، حتى يجوز أن يقال : إنها تجاورت ، لأن يجعل تجاورها سبباً لتحيزها ، وإما أن يريدوا باجتماعها حلولها في محل واحد [٨ ا] متحيز . ومعلوم أن الحلول لا يصح أن يصير سبباً للتحيز هذا ، على أن المتحيز يستحيل عليه الحلول . وإما أن يريدوا بذلك حلول بعض هذه الأعراض في بعض ، وهذا أيضا[4] لا يصح ، لأن كون بعضها محلا ، إنما يصح بعد ثبوت التحيز ، فكيف تحيزه على حلول غيره فيه !! وهذا[5] يقتضي تعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه .

وبعد : فإما أن تجتمع مع جواز أن لا تجتمع ، أو تجتمع ويجب اجتماعها

---

(١) نهاية الكلام الذي سقط من النسخة هـ والذي أشرنا إليه من قبل .
(٢) ا : وانقلبت (٣) ا ، هـ : الإنتظام .
(٤) هـ : أيضا . (٥) ا ، هـ : هذا

فإن قيل بالأول ، إقتضى أنها تجتمع لمعنى ، وذلك المعنى لا يقتضي كونها مجتمعة إلا بعد أن تختص بها طريقة الحلول . وحلول الشيء في غيره يتبع تحيزه ، فكيف يقف تحيزه عليه !! وإن قيل بالثاني فلا وجه تصرف هذه الوجوه[1] إليه إلا ذواتها[2] أو ما هي عليه في ذواتها . ولو كان إجتماعها لأجل ذلك ، لم يصح أن تحصل مفترقة من بعد ، لأن صفة الذات لا يصح خروج الموصوف عنها ، ولا يجتمع إلا ويصح أن يفترق ، فبطل كلا الوجهين ، وصح أن الجسم[3] يجتمع[4] من آحاد الجواهر على ما قدمناه .

---

(١) هـ ، و : هذا الوجوب . (٢) ا ، و : و
(٣) ا : الجسم . (٤) ا : المجتمع

فصل

[في وجه حاجة الجسم إلى مكان]

ولا يحتاج الجسم إلى مكان إلا عند حالتين(1) : إحداهما أن يكون الجسم حيا متصرفا ، فلابد له من مكان يقله ويثبت عليه . والأخرى أن يختص الجسم بالثقل ، فلابد له مما يمنع ثقله من النزول فيه . فإذا خرج عن هذين الوصفين فهو مستغن عن مكان . ولو احتاج كل جسم إلى مكان والمكان أيضاً جسم - لأوجب هذا وقوع الحاجة إلى مالا يتناهى من الأمكنة .

وبعد : فكان ينبغي — لو زال المكان من تحته — أن يعدم . فإن هذا حكم ما يحتاج إلى غيره . وقد عرفنا أن الذي يجب فيه عند حركة المكان من أسفله، أن يهوى لا أن يعدم . فصح أنه في الأصل لا يحتاج إلى مكان إلا عند حصول الشرطين اللذين(2) ذكرناهما . وبعد : فلا يخلو إما أن يحتاج إلى مكان في [8ب] تحيزه ووجوده أو في كونه كائنا في جهة . ولا يصح الأول ، لأنه كان يجب — عند زوال المكان — زوال تحيزه ووجوده . والثاني أيضا لا يصح لأنا نعلم أنه لو جذب من مكانه إلى ناحية فوق لبقي في محاذاة مع زوال مكانه . وعلى هذا صح أن يسكنه الله تعالى في الجو ولا مكان .

(1) و : حالين . (2) في الأصل : الذين

فصل

في إدراك الجوهر

إعلم أن الجواهر مدركة رؤية ولمساً ؛ وقد(1) حكى عن الصالحي أنه جعل المدرك هو اللون دونها ؛ وبالضد من هذا قول من زعم أن المدرك هو القائم بنفسه ، فأخرج اللون عن(2) كونه مرئيا على ما يقوله الكلابية ، وهو محكى عن أبي حفص القرميسيني .

وجملة الأمر في ذلك أنه لا يمكن دفع إدراكنا لشيء من الأشياء ، وإنما يقع الكلام في أنه : اللون أو الجوهر أو هما ؟ وإذا كان كذلك ، وكانت الأمارة التي معها يثبت كون الشيء مرئيا ، حاصلة في الأمرين ، فليس بأن يقال : إن المدرك هذا ، أولى من أن يقال المدرك ذاك . فيجب كونهما جميعاً مدركين . وإنما جعلنا أمارة كون(3) الشيء مرئيا حاصلة في الأمرين ، لأنا نعلم في الجوهر عند استعمال الآلة في إدراكه الصفة المقتضاة عن صفته الذاتية ، كما نعلم الهيئة في السواد . فإن جوزنا أن لا يكون الجوهر مرئيا ، جوزنا مثله في اللون(4) ثم نعود على ماعرفناه بالنقض من أن ها هنا مدركا ما . ويبين هذا وقوع الفصل

(1) ه : قد (2) ا ، ه : من
(3) ه : كون (4) ا : الألوان

بين الطويل من الأجسام ، وبين القصير منها عند زوال الموانع[1] . ولا يمكن صرف هذه التفرقة إلى اللون لأنه كان يلزم أن لا يثبت فى الأغبر ، مع تجويزنا خلوه من اللون[2] وتجويز خلافه . ومع الشك فى سبب الفصل لا يقع الفصل [٩ ا] وكذلك إذا قال . إنما يقع الفصل عن طريق التبع للعلم باللون ، لأنه كان يجب فيما يجوز خلوه من اللون ، أن لا يقع هذا الفصل ، وقد عرفنا خلافه .

وبعد : فإنا نعلم الجوهر ضرورة عند الإدراك لتعذر نفى العلم به عن أنفسنا فإما أن يكون الطريق إليه هو الإدراك على ما نقوله ، أو يحصل بالعادة . فكان يصح الخلاف فيه مع السلامة أو يحصل عن طريق التبع للعلم باللون وقد أبطلناه بما بيناه[3] فى الأغبر . ثم كان يلزم[4] فى التابع أن يكون العلم به أغمض من العلم بالمتبوع ، كما[5] ثبت مثله فى العلم بالخطاب والعلم بقصد المخاطب . وقد علمنا[6] أنهما سيان فى الجلاء .

فإن قيل : هلا جاز أن نستدل باللون على الجوهر ؟ قيل له[7] : هذا يبطله ما ذكرناه ، لأنه كان يلزم أن يكون العلم باللون أجلى من العلم بالجوهر . ولأنه كان يجب تقدم العلم باللون فنستدل به على الجوهر[8] لأن هـذا من

(١) ا : المانع
(٢) ا : الألوان .
(٣) ا ، و : أبطلنا بما بينا
(٤) ا . يلزمه
(٥) هـ ، و يثبت
(٦) هـ ، و : عرفنا
(٧) غير واضحه فى النسخة هـ :
(٨) ا : كان يجب أن يتقدم العلم باللون على العلم بالجوهر

أحق[1] ما نستدل به على غيره وكان يجب أن لا يقع العلم بالأغبر من الجواهر[2] لتجويز[3] خلوه من اللون .

وبعد : فلو لم ندرك الجوهر[4] بالطريق الذى ندرك به اللون ، لجريا مجرى الصوت ومحله من أن العلم بالصوت يحصل من دون العلم بمحله على بعض الوجوه لما لم يدرك محل الصوت بالطريق الذى به يدرك[5] نفس الصوت . فإذا لم يصح هذا فى اللون ومحله ، دل على أنهما مدركان بطريق واحد وهو الرؤية .

وبعد : فقد صح خلو الجوهر من اللون على ما سيجىء ذكره فلو قدرنا أن الله تعالى[6] خلق أجساماً عارية من الألوان، لوجب على هذه القضية أن لا ندركها وهذا يؤدى إلى الجهالات . والكلام فى ادراكه لمسا يجرى على نحو ما تقدم ، لأن أحدنا يفصل بين ما يمكنه القبض عليه ، وبين ما يتعذر فيه ذلك واهذا[7] راجع الى تحيزه والشبهة فيه أبعد من الشبهة فى الرؤية بالعين .

(١) هـ ، و : — من أ
(٢) هـ : الجوهر
(٣) هـ : لتجويزه
(٤) ا ، هـ : تدرك الجواهر .
(٥) هـ : يدرك به
(٦) و : — تعالى
(٧) هـ : وإذا

فصل

في صفات الجوهر

الذات إذا ثبتت بطريق ، فصفاتها تثبت بذلك الطريق ؛ إما بنفسه [٩ ب] أو بواسطة . فالجوهر إذا كان طريق إثباته الإدراك ، وجب في صفاته مثل ذلك والذي يتناوله الإدراك من صفات الجوهر(١) : كونه متحيزا ، إلا أنه(٢) ينبيء عن صفة ذاتية لا تزايله(٣) في العدم ولا في الوجود . وكونه متحيزاً مشروط بالوجود ، فيثبت له الوجود أيضاً ، ولا يظهر تحيزه إلا بكونه كائنا في جهة ، فصار من توابعه . ولهذا إذا كان متحيزاً موجوداً ، صح فيه كونه كائنا في جهة وإذا خرج عن الوجود والتحيز ، استحال ذلك فيه ولم يمكن تعليقه (٤) بأمر سواه ، لحصل(٥) من هذه الجملة أن صفات الجوهر أربع: كونه جوهرا ، ومتحيزا وموجوداً ، وكائنا في جهة .

فكونه جوهرا لذاته ، وتحيزه مقتضى عن (٦) صفه ذاته ، والوجود فيه

---

(١) ه : الجواهر . (٢) ه : لأنه
(٣) ا : صفه ذاته التي لا تزايله . (٤) ا : يكن تعلقه .
(٥) ا : فيحصل . (٦) ا ، ه : — عن

بالحدوث من جهة الفاعل القادر لنفسه . وكونه كائنا لمعنى . ولا تستحق آحاد الجواهر إلا هذه الصفات التي ذكرناها ، وإن كانت عند إجتماعها ، قد تستحق غير هذه الصفات على ما نقوله في الصفات الراجعة إلى جملة الحي . وما خرج عن أن يكون جوهرا من الحوادث ، فكل واحد منها لا يستحق أكثر(١) من صفة واحدة هي مقتضاة (٢) عنها .

والقديم جل وعز يختص باستحقاق صفات مقتضاة عن صفة ذاته على ما نبينه في موضعه .

وقد حكي عن الشيخ أبي عبد الله أنه جعل للمعدوم بكونه معدوماً ، حالا . ويجري في كلامه ما يدل على أنه يثبته أعني الجوهر متحيزاً في حال العدم ، ويقول: إن حكمه لا يظهر إلا بالوجود من احتماله للعرض وصحة إدراكه كما سنبين(٣) ، فدل(٤) هذا من كلامه على أنه يجعل كونه جوهراً ومتحيزاً صفة واحدة، ويجري في باقي الصفات على ما ذكرناه .

فأما الشيخ أبو إسحاق بن عياش فانه ما [١٠ ا] أثبت كونه جوهراً في العدم وقال إن المخالفة الحاصلة في العدم تثبت بصفة منتظرة لا بصفة حاصلة وهو التحيز، فلا يثبت غير التحيز والوجود وكونه في جهة . وأنا أبين(٥) الكلام في كل واحدة(٦) من هذه الصفات إن شاء الله تعالى (٧) .

---

(١) ا ، و : أزيد (٢) ه : مقتضى .
(٣) و : بحاستين (٤) ا ، ه : ودل
(٥) و : اتبين . (٦) و : واحد
(٧) ا ، ه : — تعالى

فصل

فى العلم بالجوهر

الذى لأجله نثبت للجوهر بكونه جوهرا حال(١) هو أن علمنا بكونه جوهرا إما أن يتعلق بالذات فقط ، أو بمعنى غيرها ، أو بحكم لها ، أو بكيفية صفة ، أو بحال لها على ما نقوله . وقد نعلم ذاتا ولا نعلم(٢) جوهرا ، وليس هو جوهرا لمعنى فيكون العلم علما به . وهذه المفارقة يحصل العلم بها من دون العلم بغير الجوهر فلا يمكن أن تجعل راجعة إلى الحكم . فان المفارقة إذا كانت حكما ، لم يخلص رجوعها إلى ذات ذلك الشىء ، بل لابد من غير ترجع إليه المفارقة . كما نقول فى صحة الفعل من القادر ، أنها حكم له من حيث أن معناه صحة وجود ذلك المقدور من جهته . فاذا أمكن العلم بهذه المفارقة من دون العلم بغيره ، لم يصح أن ترجع إلى الحكم ، وكيفية الصفة تابعة فى حصولها للصفة نفسها ، فلهذا نجعل الحلول كيفية فى الوجود لأنه لا يحصل إلا تبعاً للوجود ، فيجب إذن أن نثبت أولا الصفة ، وفى ذلك ما نريده .

---

(١) هـ : حاله

(٢) ا ، و : ولا نعلمه

فصل

فى أحوال الجوهر

وأما إثبات حال بكونه متحيزاً ، وحال له بكونه موجوداً فالطريقة فيهما جميعاً على مثل ما تقدم ، لأن المفارقة لا يصح رجوعها إلا حال مخصوصة ، وعلى أن القادر إذا قدر على إيجاد المعلوم ، فانما يقدر على تحصيله على صفة وحال(١) والذى يشتبه من هذه الجملة أن يقول قائل : إن صفة الوجود فى الجوهر هى التحيز ، ولا يفرد الوجود لمجرده صفة زائدة على التحيز ، ولا التحيز يكون صفة زائدة على الوجود . وهذا مذهب يحكى عن أبى إسحاق النصيبى(٢) .

والذى يدل على أنهما صفتان أو وجود [١ ب] الجوهر(٣) بالفعل وتحيزه لا يجوز أن يكون بالفاعل على ما نبينه(٤) بل يرجع إلى ما هو عليه فى ذاته فلابد من ثبوت التغاير بينهما ، لأنهما لو كانا واحدة للزم صحة أن تكون بالفاعل واستحالة أن تكون به .

فان قال: هلا جرت الحال فيهما مجرى واحداً(٥) بأن أقول: ان حصول التحيز

---

(١) ا ، هـ : وحالة .

(٢) هـ : النصيبينى .

(٣) هـ : + هو .

(٤) و ما بينه .

(٥) هـ : واحد

في الجوهر بالفاعل وصحة حصوله(١) لما هو عليه في نفسه ، فأشبه مايقولونه(٢) في الوجود أن صحته فيه لذاته وحصوله بالفاعل . قيل له : لسنا نقول في الوجود ما ظننته ، بل صحة وجوده هو لكون القادر قادراً عليه ، إذ لا فائدة تحت قولنا يصح وجوده إلا صحة إحداث القادر له ، فكيف ترجع الفائدة إلى الذات ؟ فيجب إذن — لو كانت(٣) صحة وجوده للذات(٤) — أن يكون حصولها مثله ، وهذا باطل .

وأحد ما يبين ثبوت التغاير بين هاتين الصفتين : أن الجوهر يضاده الفناء على مجرد الوجود ، فيجعل هذا شرطا في ثبوت المضادة بينهما ، ولابد(٥) من صفة مؤثرة في التضاد، ويجعل(٦) الوجود شرطا . ولو كانا سواء لم يصح ذلك . وعلى مثل هذا ثبت(٧) للأعراض صفات غير الوجود ، وإلا لم يصح أن يجعل الشرط في تضاد ما يتضاد منهما على المحل ، وجودهما في المحل الواحد .

فلو جعل الوجود هو الصفة التي تقع بها(٨) المضادة والمخالفة ، لكنا قد جعلنا الشيء شرطا في نفسه . فيجب أن نثبت الوجود غير الصفة التي لها تأثير في اقتضاء الخلاف والتضاد . وبعد : فقد صح أن للجوهر ، بكونه جوهراً ، حالا وتلك الحال لا تظهر إلا بما تقتضيه وهو التحيز . فكيف يجعل الوجود(٩) نفس هذه الصفة ، وليس بمقتضى عن صفة الذات .

---

(١) ا : + هو . (٢) هو : ما نقوله .
(٣) و : كان (٤) ه : لا ذات
(٥) ه : فلا بد . (٦) ا ، ه : ويحصل :
(٧) و ، ه : نثبت : (٨) ا ، ه : بها تقع
(٩) ه : للوجود :

وبعد : فالإدراك [١١ ا] يتعلق بالجوهر ولا يصح أن يدرك على صفة الوجود وإلا لزم إدراك كل موجود ، فلا بد من صفة أخرى يتناولها الإدراك .

وبعد : فلو كان التحيز هو الوجود ، لزم في كل الموجودات(١) أن يثبت لها التحيز ، لأن الوجود صفة واحدة لا تختلف(٢) في الذوات . ويبين الفصل بين الوجود في الذوات ، وبين الصفات المقتضاة ، أن في الأجناس مايتعلق بغيره وتختلف وجوه التعلق في هذه المتعلقات . فلو كان الذي يؤثر فيها صفة الوجود — وهو صفة واحدة — لزم إيقاف التعلق لإيقاف ما أثر(٣) فيها . وليس يمكن أن نجعل التعلق لأجل صفات الذات ، لأنه كان يلزم تعلقها في حال العدم فلا وجه إذن لأجله يقف التعلق على حال الوجود الا لأنه (٤) حكم مستند الى صفة مقتضاة عن صفة الذات .

وبعد : فقد يتفق في الوجود في محل واحد ، ما يرجع حكمه الى المحل ، ولو لم تكن الا صفة الوجود ، لم يجز الافتراق في الموجب عنها . فثبت صحة ما ذكرناه .

---

(١) و : الموجود . (٢) ا : ولا تختلف
(٣) ما يؤثر . (٤) ه : الا أنه

فصل

فى حصول الجوهر فى الجهات

لا بد فى الجوهر ، اذا حصل موجوداً ، من أن يكون كائناً فى جهة ومعنى هذا أنه حصل موجوداً على حد لو كان هناك غيره لمكان : اما أن يقرب منه أو يبعد (١) عنه ، أو يوجد يمينه أو يسراه ، أو على بعض الجهات الست دون أن يحصل بحيث هو . وهذا فى العبارة أسد من أن يقال : يوجد فى مكان أو محاذاة لأن المكان هو ما يقل الثقيل ويمنع ثقله من توليد الهوى . والمحاذاة مفاعلة من التحاذى ، وهو التقابل . ولو وجد جوهر واحد(٢) فقط ، لم يكن ليحصل التحاذى والتقابل .

وللجوهر بكونه فى جهة حالة كما له حالة بالتحيز ، والوجود غيرهما . ويدل على ذلك استحالة كونه فى مكانين والوقت واحد [١١ب] وليس لهذه الإستحالة وجه الا لأنه(٣) يحصل على صفتين ضدين بكونه فى جهتين . فلو لم يختص فى جهة بحال ، لم يكن ليستحيل ذلك . فأشبه هذا ما نقوله فى اثبات الحال للعالم

(١) ه : نبعده (٢) ه : جوهرا وحداً
(٣) ه : الا أنه

بكونه عالما أنه لما استحال كونه(١) عالما بالشيء جاهلا ، وأن تغاير محل العلم والجهل ، دل هذا على أن له حالا بكونه عالما .

وبعد : فالتفرقة معقولة بين كون الجوهر فى هذه الجهة ، وبين كونه فى جهة أخرى . ولا يصح أن يرجع بهذه المفارقة الا الى صفة له على نحو ما تقدم .

فاذا (٢) قيل هنا : (٣) ان الفرق يرجع الى وجود معنى أو عدمه ، فذلك(٤) غير مستقيم ، لأن الأكوان لا تدرك ولا تعرف ضرورة . وهذه المفارقة معلومة بهذا الطريق ، وعدم المعنى يترتب على وجوده ، فكيف يجعل علما بعدم معنى ؟

وبعد : فاذا لم يكن لو جوده(٥) معنى ، فالأولى(٦) أن لا يكون لعدمه .

ولا يمكن أن يقال لانتفاء صفة ، لأن هذا يوجب أنه حيث كان فى جهة أخرى ، كان على صفة فزالت بانتقاله عنها . ولو كان كذلك ، للزم ثبوت هذه الحالة له فى الجهتين على سواء . ولا يمكن أن تجعل التفرقة راجعة الى كيفية صفة هى الوجود ، لأن كيفية الصفة تتبعها ، فاذا تجدد كونه فى جهة ، وجب تجدد وجوده .

وبعد : فإن الوجود صفة واحدة (٧) ؛ وكونه كائنا فى الجهات متضاد ، فكيف تجعل ذلك كيفية فى وجوده أولا ؟ وبهذا يفارق الباقى ، لأن الصفة هى الأولى ، وانما استمرت فى الثانى ، وكان يلزم أن يثبت لبعض صفات الفاعل القادر تأثير فيه . ومعلوم أن تأثيره هو فى ايجاد معنى يكسب الجوهر هذه الأحوال للجوهر .

(١) ا ، ه: أن يكون (٢) و : فان
(٣) و : بأن . (٤) و : وذلك .
(٥) ا ، و . لوجود (٦) ا ، ه . فأولى (٧) ه . واحد

فصل

[في الجوهر المعدوم لاحال له]

ولا يصح أن يكون له بكونه معدوما حال وقد نقول : له بكونه معدوما حكم ، لأنه عند عدمه يصح من القادر عليه ايجاده . فالفرق بينه وبين ما لا يصح ايجاده ، يرجع الى حكم ، وانما تمنع من[1] ثبوت حال له بكونه معدوماً ، لأنها لو ثبتت لصارت ضد صفة الوجود ، فكنا لا نعرف باضطرار أن المعلوم: اما أن يكون موجودا أو معدوما ، لأن الضرورة لا طريق لها[2] فى أن الذات لا تخرج عن صفتين الى ثالث . وانما نعرف هذا بتأمل ونظر ، فيجب — اذا حصل العلم الضرورى بما ذكرنا — أن يكون المرجع بالمعدوم الى أنه معلوم ليس له صفة الوجود .

وللضرورة مدخل فيما هذا سبيله ، لأنا نعلم أن الذات اما أن تكون لها صفة الوجود ، أو ليست لها هذه الصفة . فاذا كان الكلام فى ثبوت صفة وانتفائها ، أمكن فيه مالا يمكن[3] فى اثبات صفتين .

فان قيل : هلا كان للمعدوم بكونه معدوماً صفة ، ويرجع الموجود الى ما

---

(1) ا : مكررة : من (2) م : الى

(3) م : ما لم يمكن

[انتفت عنه[1] هذه الصفة خلافا لما قلتم ؟ قيل له . لأنا نعلم الموجود أولا، ثم نعلم المعدوم ، كما نعلم الإثبات ثم نعلم النفى . ولو كان كما قال ، لكنا نعرف المعدوم أولا ، لأن العلم بانتفاء الصفة فرع على العلم بثبوتها . فإذا عرفنا أن الموجود بكونه موجوداً صفة ، ثم زالت ، عرفناه معدوماً ونعرف فى الجملة أنها ليست له هذه الصفة فهو[2] معدوم .

وبعد . فإذا أمكن تعليق الحكم بزوال صفة ، فلا معنى[3] لتعليقها بصفة أخرى ، ولهذا منعنا[4] أن يكون للعاجز بكونه عاجزاً حال لما أمكن تعليق الحكم بزوال صفة القادر ، ولهذا لا يصح إثبات معان كثيرة تجعل حكمها ما يصح أن نرجع به[5] إلى زوال معان . فاذا صحت هذه الجملة ، وأمكن أن يعلق الحكم الذى يثبت للمعدوم بزوال[6] صفة الوجود ، فلا وجه يقتضى إثبات صفة له بكونه معدوماً .

وبعد . فلو كانت له بكونه معدوما حال ، لكانت مستحقة للذات ، لأن غيرها فى وجوه الاستحقاق لا يمكن ذكره . ولو كان معدوماً لذاته لوجب تماثل المعدومات ، ويجب تماثلها لو وجدت أيضاً ، لأن الوجود لا تأثير له فى إخراج الذات من أن تماثل غيرها إلى أن تخالفه . فصح أن [١٢ ب] لا حال للجوهر وغيره بكونه معدوماً .

---

(1) ا ، م : فيه (2) ا ، م : وهو

(3) ا ، م : فلا مانع (4) م : ولهذا معنى

(5) ا : — (6) م : يزول به

فصل

في أن صفات الجوهر لا تتزايد

وليس يصح إثبات صفة للجوهر زائدة على ما قدمنا لفقد الطريق إليها، ومتى جوزناه أدى إلى كل جهالة . ولا يمكن أن تثبت له صفة بالمعانى المدركة التى تحله لأن المرجع بذلك ليس إلا وجودها فى المحل ولهذا لا يعلم أسود (١) إلا مع العلم بسواده .

وكذلك الحال فى الطعم والرائحة والحرارة والبرودة . ولو كانت له حالة بهذه المعانى ؛ لصح العلم بالذات عليها من دون العلم بما يؤثر فيها : إما على جملة أو على(٢) تفصيل .

وكان يجب — والإدراك يتناول الجوهر على هذه المعانى — أن تجرى له هذه الصفة مجرى التحيز ، فلا يصح خروجه عنها ما دام موجوداً . كما ثبت مثله فى التحيز ، وكانت تدرك لمساً كذلك (٤) ؛ كما يدرك متحيزاً ؛ لأن الادراك يتعلق بالشىء على أخص أوصافه . فأما كونه مؤلفا إلى غيره ؛ فالحكم الذى ينبىء عنه من صعوبة التفريق راجع إلى القادر لا إلى المحل . وكونه رطباً أو يابساً أو معتمداً يرجع(٥) إلى أحكام لا إلى أحوال على تفصيل فى ذلك يبين فى موضعه .

---

(١) هـ : أسوداً (٢) ا ، هـ : — عن

(٣) هـ : — الجوهر على (٤) و : — كذلك

(٥ ا ، هـ : + به .

فصل

فى جواز تزايد صفات الجوهر عند كثرة أكوانه

فأما التزايد فى صفات الجوهر فمحال إلا فى كونه كائنا ، فإنه يتزايد عند كثرة الأكوان ، لأن المعانى إذا كثرت لم يصح أن تشترك فى اقتضاء صفة واحدة بل لابد من تزايد الصفات لتزايدها . وإنما منعنا من صحة التزايد فى كونه جوهراً ومتحيزاً ، لأن إثبات صفة بكونه حصولها كان لا يصح ، لأنه يلزم مثله فى المعانى ثم يرجع بالنقض على ما ثبت من الأحكام من ذم ومدح وغيرهما . ومعلوم أن الصفة الواحدة كافية فى تعليق هذه الأحكام بها ، فلا وجه للتخطى إلى الزيادة فيها .

فإن قيل : قد(١) تثبتون للموصوف [١١٣] صفة لا يثبت لها تأثير، وذلك كما تقولونه فى المريد ، لأنه(٢) يستوى الحال فيه بين أن يكون مريداً بإرادة واحدة أو بإرادات كثيرة ، فلا يحصل لهذه الزيادة تأثير ، فهلا جاز مثله فى الصفة الثابتة للجوهر بكونه جوهرا ومتحيزاً(٣) ؟ قيل له : كونه مريداً يستند إلى الارادة، فإذا زادت الارادات فلابد من تزايد الصفات . ولزيادة الإرادة تأثير فى المنع من ضدها . فقد أثبتنا لها حكما مافارقت حاله حال ما ألزمناه .

وبعد : فإنه يستحق كونه جوهراً لنفسه ولو تزايدت الصفة له بكونه جوهراً لكان قد استحق صفتين مثلين للنفس وهذا يقتضى أن يصير(٤) مثلا لنفسه ، لأن هذه الصفة لو أنها حصلت لذات أخرى لماثلته بها . فإذا حصلت له وجب

---

(١) و : وقد (٢) ا ، و : لأنه

(٣) و : أو متحيزاً (٤) هـ : يكون

أن يصير مثلا لنفسه . وإن حصلت الصفتان مختلفتين (١) ، أدى إلى أن يصير مخالفا لنفسه على مثل هذا النهج .

وبعد: فالتزايد لابد من إستناده إلى علة تتزايد أو شرط يتزايد كـكون المدرك مدركا عند كثرة المدركات ، ولا شيء ، تستند هاتان الصفتان إليه يصح التزايد فيه . ولا يلزم على ذلك تزايد وجوه القبح مع إمتناعه في نفس القبح ، لأنه عكس ما قلنا . وإنما (٢) أوجبنا في كل ما يتزايد أن يستند إلى متزايد ، وما ذكره بخلافه لأنه إثبات لما يقتضى التزايد مع أنه لا تزايد (٣). فهو إذا يعاكس ما قلناه .

وبعد : فلو صح أن يتزايد تحيزه ، لجاز في الجزء الواحد أن يصير بصورة جبل عظيم للزيادة الحاصلة في الصفة الموجبة للتزايد والتعاظم ، وكل هذه الجملة تبطل صحة التزايد في (٤) هاتين الصفتين .

فصل

في أن صفة الوجود لا تتزايد

فأما صفة الوجود فلا يدخلها التزايد في شيء من الذوات . ونذكر في الدلالة عليه ما قدمنا من أن الصفة في تزايدها ، لا بد من أن تستند إلى علة متزايدة [١٣ ب] أو شرط متزايد .

وما بدأنا بذكره من أن إثبات صفة لا يكون بين حصولها ونفي حصولها فرقان لا يصح . ويختص هذا الوضع بوجوه أخر منها ما قد ذكر أبو هاشم

(١) و مختلفان .
(٢) ا ، هـ : فإنما .
(٣) و : لا يتزايد
(٤) هـ : بين

رحمه الله أنه لو تزايد (١) الوجود لم يمتنع (٢) أن يكون للسواد وجهان في الحدوث يقابلان وجهي البياض ، ثم كان يصح حصوله على أحدهما دون الآخر فيؤدى إلى أن لا ينفيه على الإطلاق ، بل يوجد معه على بعض الوجوه . ومنها ، وهو أوضح الطرق (٣) ، أن الذات إذا صح حصولها على أزيد من صفة واحدة في حال الحدوث ، صح أن تحصل على الزائد في حال البقاء إذا لم يكن هناك ما يحيل. يبين هذا ما نعلمه من حال الجوهر إذا جاز أن يحصل كائناً بأكوان عدة في حال الحدوث ، جاز أيضا مثله في حال البقاء . وكذلك غير هذه الصفة من الصفات المستحقة لمعان ، فلو كانت صفة الوجود مما تقبل التزايد ، لصح ذلك فيها حال البقاء ، فكان يمكن إيجاد الموجود وإحداثه حالا فحالا ، وهذا فاسد بما نورده على النظّام .

وليس لأحد أن يناقضنا بوجوه (٤) الافعال فيقول : إنها تحصل في حال الحدوث ، ويستحيل تجددها في حال البقاء ، لانا قد قلنا : إن هذه الصفة (٥) لازمة مالم يكن هناك محيل وقد حصل هاهنا محيل فإن الحسن والقبح يتبعان الحدوث ، ففي حال البقاء لا يصح ذلك عليه .

فإذا قالوا : ففي مسألتنا أيضا محيل ، وهو إستحالة أن يوجد الموجود (٦) حالا بعد حال . قيل لهم : فهذا تعليل الشيء بنفسه . فكأنكم قلتم: يستحيل أن يوجد في حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجود ، وأحدهما عند التحقيق هو الآخر وليس كذلك ما قلناه ، لأن أحدهما لا يصير هو الآخر من حيث ينفصل حال

(١) و : + صفة
(٢) و : يمنع
(٣) هـ : + وهو
(٤) مطموسة في النسخة و .
(٥) ا ، هـ : القضية
(٦) هـ : + أيضا

حدوث الشيء من حال [١٤ ا] بقائه . فغير ممتنع أن لا يعطيه أحكام الحدوث إذا كان باقيا .

وبعد : فلو صح تزايده ، لجاز أن يحصل على إحدى صفتيه بقادر وعلى الأخرى (١) بغيره فيؤدى إلى أن المقدور الواحد بينهما ـ والعلم باستحالة ذلك ـ لا يقف على أن الوجود لا يتزايد . وأحد ما قد إستدل به : أن كون الذات قادراً لا يصح أن يتزايد (٢) تأثيره فى المقدور الواحد على صفة واحدة ، كما لا تؤثر العلة فى معلولها بأزيد من صفة واحدة. وهذا الكلام يتبين فى باب القدرة.

وقيل إنا إذا حققنا صفة الوجود بينا (٣) أن التزايد فيها لا يعقل ، وذلك أنها الصفة التى تظهر بها (٤) أحكام أجناس الذوات ، فكيف يتأتى فيها التزايد ويحل محل القبح والوجوب فى أنه لا يدخلها التزايد . وليس يمكن أن يجعل الوجود متزايدا لتزايد (٥) حكمه فى المنع لأن المنع هو مانع (٦) للحدوث ، فلا يثبت فى حال البقاء ، فيجب أن يقع من القادر بكثرة الأفعال . ولولا ذلك لصح أن يمنع أحدنا ، بحركة واحدة لها صفات كثيرة فى الوجود ، سكنات كثيرة .

وقيل أيضا لو كان له (٧) فى الوجود وجهان لصح (٨) حصوله على أحدهما دون الآخر ، فيقضى بكونه موجودا معدوما فيجرى (٩) وجها المقدور مجرى المقدورين ، إلا أن المعدوم هو المعلوم الذى ليست (١٠) له صفـــة

(١) و : الآخر . (٢) هـ ، و : يزيد .
(٣) ا ، و : ثبتنا . (٤) هـ : بها تظهر .
(٥) و : لتنذا !! (٦) و : تابع .
(٧) هـ : — له . (٨) ا ، هـ : يصح .
(٩) هـ : فجرى (١٠) ا ، هـ : ليس .

الوجود (١) أصلا ، وهذا قد حصلت له صفة الوجود فكيف يكون معدوما ، ففى ذلك نظر .

فصل

فى أحوال الجوهر المعدوم

إعلم أنه إذا صح أن له بكونه جوهرا حالا ، فهذه الحالة من حقها أن تثبت له فى العدم كما تثبت له فى الوجود ، ولأجل ذلك نقول : إنه جوهر فى العدم ، وهكذا الحال فى سائر صفات الأجناس الراجعة إلى ذواتها . وإنما قلنا هذا لأن الجوهر ، وجميع الذوات ، لا بد من أن يثبت مخالفا لما يخالفه فى العدم . والمخالفة لا تقع بكونه ذاتا ، فإن الذوات مشتركة فى ذلك ، فيجب وقوعها بصفة . وتلك الصفة [١٤ ب] هى التى نعبر عنها بكونه جوهرا . وإنما أثبتنا المخالفة فى المعدومات لأنها معلومة . فإما أن يسد البعض مسدَّ البعض فى كونه معلوما أو لا يسد مسده . فإن قيل بالأول ، لزم تماثل جميع المعدومات . وهى لو تماثلت فى العدم لتماثلت فى الوجود . وإن قيل بالثانى فقد ثبتت (٢) المخالفة ولا تكون إلا بصفة .

ويبين هذا أنه إذا لم يصح أن يعلم الشيء مفصلا إلا بعد العلم به على صفة ، وكذلك إذا علم جملة . فإن جعل المخالفة واقعة بصفة منتظرة ، لم يصح لأن الخلاف إذا كان حكما ثابتا لم يصح فيما يؤثر فيه إن تراخى . بل يجب ثبوتها معا . ولأجل هذا لم نقل بصحة الفعل ، ولا كونه قادرا .

(١) إبتداء من هنا ساقط من النسخة و أى أنه من ص ١٤ ا حتى ص ٢٢ ا من النسخة ا ساقطة فى النسخة و وذلك فى صفحة ٥ ب منها . . . وحتى قوله « فيجب أن يكون محدثا فهو ضرورى ، لكننا إنما . . . »
(٢) ا : ثبت .

وعلى قريب من هذه الطريقة تقول : لو لم تتميز لله تعالى فى حال عدمها ، حتى يعلم أن هذا مما إذا وجد تميز . وليس كذلك الآخر لما صح منه القصد إلى إيجادها ولا إلى إعادتها ثانيا . ولا يثبت التميز إلا عند الاختصاص بصفة (أظن)

ولك أن تقول: قد يثبت وجوب تحيز الجوهر عند الوجود واستحالته عند زواله ، فلا بد من وجه وإلاّ لم يكن بالوجوب أحق من الاستحالة . فإما أن يجعل الوجود هو المؤثر فى تميزه تأثير الإيجاب ، أو يجعل تأثيره تأثير الشرط (١) .

والمؤثر على وجه الإيجاب غيره ، لان كل ما يحصل عند غيره ويزول بزواله، لا بد فيه من أحد هذين . ولا يصح فى الوجود أن يكون علة التميز ، وإلاّ لزم فى كل موجود أن يتميز ، فيجب أن يكون شرطا ، والمؤثر غيره ، وذلك الغير، إذا كان لا يصح إلاّ أن يكون صفة أخرى تؤثر فيه من حيث تبطل إستحقاق التميز لشىء من وجوه التعليل ، فتلك الصفة إما أن تكون مستدامة أو متجددة. فإن كانت متجددة حلّت محل التميز ، فلا يكون تعليل التميز بها أولى من تعليلها بالتميز [١٥ ا] فيجب أن تكون مستدامة فى كل حال ، فيثبت لنا ما نريده . وإن شئت بنيت ذلك على أن الجوهر جوهر لذاته ، لأنه إن كان جوهرا لوجوده لزم فى الموجودات أجمع أن تكون جوهرا .

ولا يمكن أن يقال : يكون جوهرا لوجوده جوهرا ، لأن فيه تكرار ، ثم يقتضى دخول المعلول فى العلة . وكذلك لو قال : كان جوهرا لأنه تعالى خلقه جوهرا أو أراد كونه جوهرا ، وإن كان فى ذلك أن للفاعل فيه تأثيرا . ولا يصح أن يكون جوهرا لحدوثه لأنه إن أريد به (٢) الوجود ، فقد مضى الكلام

(١) ا . الشروط .
(٢) ه : أراد به .

فيه ، وإن أريد حال الحدوث لزم أن لا يكون جوهرا فى حال البقاء . وإن كان لعدمه جوهرا ، فيجب أن لا يثبت كذلك عند الوجود . ولعدم معنى لا يصح لأنه مزيل للإيجاب والاختصاص ، وللوجود معنى لا يصح لأنه ليس يعقل معنى هذا سبيله (١) .

والفاعل لا يؤثر فى صفات الأجناس ، فليس إلاّ أنه كذلك لذاته والذات لا تخرج عن كونها ذاتا ، لأن معناه صحة العلم به والخبر عنه ، وهو فى كل حال بهذه المثابة . فيجب كونه جوهرا ما دام ذاتا . يبين هذا أن الصفة المقصورة على الذات تحل محل الصفة المقصورة على العلة . فإذا ثبت أن الصفة (٢) ما دامت العلة ثابتة لكونها مقصورة عليها ، فكذلك صفة الذات . وإذا صح أن الجوهر يستحق هذه الصفة فى حالتى العدم والوجود ، وصح أن تحيزه لا يثبت إلاّ عند الوجود ، بطل قول من زعم أن كونه جوهرا ومتحيزا صفة واحدة ، على ما دل عليه كلام الشيخ أبى عبد الله .

ويبطل قول الشيخ أبى اسحق إذا لم يثبت إلاّ كونه متحيزا ، لأن الإدراك يتناوله .

وأو كانت له صفة بكونه جوهرا ، لتناوله الإدراك ، لأن الإدراك لا يتناول إلا الصفات المقتضاة عن صفات الذات ، وهى تجرى فى الوجوب مجرى الصفة اللازمة (٣) له إذا حصل شرطها ، فلا تجب ، إذا لم تدرك جوهرا ، أن تبق هذه للصفة أصلا [١٥ ب] .

(١) ا : هذه .
(٢) ه : ثبتت الصفة .
(٣) الازمة .

فصل

فى الكلام عن الجوهر من جهة الاسم واللفظ

اعلم أن ما بعد ذلك هو كلام فى الاسم والعبارة، فأما المعنى فهو ما تقدم. وقد يصح إجراء كل لفظة عليه فى العدم ما لم تكن مفيدة لوجوده لفظاً ، ولا من حيث المعنى . فلهذا يجوز أن يقال : هو جوهر فى العدم كما هو فى الوجود ، لأنه ليس يقتضى إلا تحيزه عند الوجود وهذا، وإن كان إصلاحا، فهو مشابه لطريقة اللغة ، لأن الجوهر عندهم هو الأصل .

قالوا : جوهر هذا الثوب جيد أو ردىء أى أصله ، فكانت(١) الجواهر أصولا للأجسام . وعلى مثل هذا صح فى الأعراض أن تسمى أعراضا وهى معدومة ، لما لم يفد(٢) وجودها . وقد يصح أن تكون هذه اللفظة معربة ، ثم لا يقدح فى كونها لغة لهم ، كما قالوا استبرق وسجيل وغيرهما .

وليس يصح أن يقال : إنه يفيد الوجود لأن حالته بكونه جوهراً غير حالته بكونه موجوداً . فإذا لم يكن بين الصفتين تعلق ، لم يمتنع إجراء هذا الوصف على ما ليس بموجود . وبعد : فتلك الصفة إذا صحت وثبتت ، لم يجز فى قولنا جوهر أن يفيدها ويفيد الوجود معا لأن الأصل فى اللفظة الواحدة إفادتها لمعنى واحد إذا أمكن ذلك ، ولا يتعدى إلى معنيين إلا إذا لم يمكن ، كما يقال فى التلق والنفع لأنه لم يكن بد من إفادة معنيين لذلك ، فلم يصح الاقتصار على معنى واحد. وكما يصح أن يسمى جوهراً وهو معدوم، يصح أن يسمى شيئا ، لأن حقيقته(٣) ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، وهو وإن كان معدوما فصحة العلم به قائمة .

---

(١) ا : وكانت
(٢) هـ : يفيد
(٣) هـ : حقيقة

فإن زعم زاعم أن قولنا شىء ينصرف إلى الموجود ، لم يستقم له ذلك ، لأنهم يقولون علمت شيئا موجوداً. ولو كان كما يدعونه لاقتضى التكرار . كأنه يقول: علمت موجوداً موجوداً(١)، وليس إذا كان قولنا واضح بين فى معنى واحدهما يجب أن يحمل فائدة كل لفظتين واحدة .

وبعد : فقد يقول القائل : علمت شيئا معدوما ولو كان الأمر [١٦ ا] كما قالوه لتناقض ذلك كأنه يقول علمت موجوداً معدوما . وعلى ما ذكرناه صح قول الله تعالى « والله على كل شىء قدير »(٢) لأن المقدور من حقه أن يكون معدوما . وقد قال تعالى « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله »(٣) فأثبته شيئا قبل الفعل والوجود . وكذلك قوله « إنما قولنا لشىء إذا أردناه » و« إنما أمره إذا أراد شيئا »(٤) « إن زلزلة الساعة شىء عظيم »(٥).

فأما قوله تعالى « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا »(٦) فإنما أراد لم يك شيئا مذكوراً ، لأن الإنسان(٧) لا يصح أن يسمى شيئا ، ولهذا قال فى موضع آخر(٨) « لم يكن شيئا مذكوراً »(٩) ، فأزال اللبس .

وقول أهل اللغة لاشىء لم يعنوا به المعدوم ، وإن لم يكن لمجرده مفيداً ، لأنه حرف واسم ، فلابد فيه من حذف كأنهم أرادوا : لاشىء ينتفع به . إلا

---

(١) هـ : — موجودا
(٢) الآية ٢٨٤ من سورة البقرة
(٣) الآية ٢٣ من سورة الكهف
(٤) الآية ٨٢ من سورة يس
(٥) الآية الأولى من سورة الحج
(٦) الآية ٩ من سورة مريم
(٧) فى الأصل : الامتنان
(٨) هـ : + ثم
(٩) الآية الأولى من سورة الإنسان

أن بين تسميتنا له شيئا فرقا ، لأنا نقول هو جوهر لنفسه ولانقول هو(١) شيء لنفسه ، لأنه يجب أولا ثبوت(٢) الصفة ، ثم تجعل للنفس . وليس له بكونه شيئا صفة وإنما الغرض ما فسرناه . ولولا ذلك لوجب تماثل الأشياء لأنها أجمع قد إستحقت صفة النفس ، كما وجب تماثل الجواهر . وقد جرى في كلام الشيخ أبي على أنه شيء لنفسه [ثم] رجع عنه وبقيت الإخشيدية على القول بذلك .

فصل

في أن الجوهر والعرض ليسا بشيء في العدم

وقد ذهب الشيخ أبو القاسم إلى أنه لا يسمى جوهرا وعرضا في العدم ، ويقال فيه شيء ومعلوم ومقدور ومخبر عنه حتى نصفه بأنه مثبت ، ولا نعني به الوجود .

وربما شنع مشنع فقال : إن كان جوهرا وعرضا في العدم لم يصح وصف الله تعالى بأنه خالق الجوهر والأعراض ، وهذا ينبيء عن قلة تحصيله ، لأن الخلق والإحداث هو الإيجاد . والله تعالى هو الذي حصل له صفة الوجود فكان محدثا لها على الحقيقة ، ثم يلزم من قال بأنه شيء في العدم أن لا يكون الله تعالى(٣) فاعلا لشيء ، وإذا كان معلوما أن لا يكون خالقا لشيء مما يعلمه .

فإن قال : لو كان جوهرا [١٦ ب] في العدم لكان متحيزاً . قيل له : ولم يجب ذلك وله بكل واحد(٤) من هذين صفة مخالفة للأخرى ، وإحداهما مشروطة بالوجود دون صاحبتها .

(١) م : بثبوت (٢) أ : إنه
(٣) م : تعالى (٤) أ : واحدة

فإن قال : فكونه جوهرا وكونه موجودا سواء ، فإذا أثبتموه جوهراً في العدم فقد أثبتموه موجوداً في العدم . قيل له(١) : إن صفة الجنس غير صفة الوجود بما قد مضى تفصيله .

فصل

في ثبوت التحيز للجوهر في الوجود

وأما التحيز فثبوته للجوهر هو(٢) في حال وجوده ، وإن كان مقتضى عنه صفة الذات ، لكن الشرط فيه الوجود . ولسنا نجوز وجوده غير متحيز ثم يتحيز على ما يقوله أصحاب الهيولى . وإنما منعنا من ثبوت هذه الصفة في العدم لأنها لو ثبتت(٣) لوجب أن نرى الجواهر المعدومة لحصولها على الصفه التي يتناولها الإدراك ، فإنها لاتدرك لتحيزها . وهذا أسد من أن يقال : كان يجب احتماله للعرض وهو معدوم . لأن لقائل أن يقول : إن هذا الحكم فيه مشروط بالوجود وفيما ذكرنا لا يمكن ذلك فيه لأن الوجود لا تأثير له في الإدراك لا فيما(٤) يرجع الى المدرك لأنه لا يدرك لكونه موجوداً . ولهذا يمتنع ادراك كثير من الموجودات كالحياة والقدرة وماجرى مجراها . ولافيما يرجع الى المدرك وحاسته ، وما هو من تمامها .

فإذا كان الجوهر عند الخصم قد حصل على الصفة التي يدرك عليها ، فاشتراطه بالوجود لامعنى له . ولا يمكن أن يرتكب رؤية المعدوم لأنه كان يجب فينا أن نراه لحصول الشرائط وتكاملها ، وكان لا يختص الإدراك ، لو صح في المعدوم ، بحاسة دون أخرى . فكنا ندرك الصوت وندرك الجواهر لمسا أيضا ، لأن الطريقين لا يختلفان .

(١) أ : له (٢) أ : — هو (٣) أ : ثبت
(٤) م : — لافيما يرجع الى المدرك ... والقدرة وما جرى مجراها.

ولا يمكن أن يقال : انا ادرك ، لكنه يحصل فينا لبس ، لأنه ليس بينه وبين غيره تعلق يقتضي اللبس على ما نقوله في المجاورة والحلول . ولا يصح أن يقال : هو على الصفة التي يدرك عليها ولكن اتصال الشعاع شرط وهو مفقود عند عدمه ؛ لأن اتصال الشعاع بالمرئي ليس من شرط صحة الرؤية على ما يختاره شيخنا أبو هاشم .

وبعد : فلو كان متحيزاً — وهو معلوم — [١٧ ا] لشغل المكان ، لأن ذلك حكم هذه الصفة . وحكم الصفة ، الذي هو حقيقتها ، لا ينفصل عنها ، كما نقوله في القادر وصحة الفعل . وهذا يقتضي حلول المعاني فيه .

ولا يصح في المعدوم أن يحل ولا أن يكون محلا ، لأنه كان ينبغي ثبوت التضاد في العدم وأن لايصح عدم الضدين ، كما لايصح وجودهما ، ولأن المعقول من الحلول وجوده بحيث الغير ، وذلك الغير متحيز ، وهذا لا يصح في المعدوم. وكان لا يمتنع أن يقدر أحدنا بقدرة معدومة تحل فيقدر على مالا يتناهى ، لأنه اذا حل المعدوم لحلوله في الموجود(١) أظهر .

وبعد : فكان يصح — وهو متحيز في العدم — أن يلاقي في تلك الحال حدا من احدى جهاته ، وكان — اذا وجد — لايصح ملاقاته لستة أمثاله على على وتيرة واحدة لانشغاله(٢) احدى جهاته بجوهر معدوم. وقد عرفنا أنه لاشيء من الجواهر الموجودة الا وما قلناه صحيح فيه. بل كان يجب — وهو متحيز — أن يشغل الجهة ، فكان يتعذر على أقدر القادرين منا الإنتقال الى بعض الجهات لأن فيها جواهر معدومة ، ومن حقها أن يمتنع بتحيزها كما يثبت ذلك عند الوجود . فإذا استحال المنع فيها استحال ثبوت المؤثر فيه لأن ما أحال المعلول أحال حصول علته على الوجه الذي يوجب الحكم .

---

(١) ه : الوجود   (٢) في الأصل : لاشتغال

يبين ذلك أن حكم الصفة لا ينفصل عنها ، ويجري مجرى معلول العلة مع العلة . فإذا امتنع الحكم عرفنا إمتناع الصفة الموجبة له ، فلا يصح وقوفه على شرط كما لا يصح مثله في العلة . ولولا ذلك لصح كونه كائنا في العدم ، ويشترط ظهور حكمه بالوجود .

فقدصح إذاً أن التحيز يختص بحال الوجود.

فصل
[في تأثير الوجود في التحيز]

إعلم أن تأثير الوجود في هذه الصفة ، هو تأثير الشروط . والمؤثر في الحقيقة ما علته في ذاته ، لكنه لا يؤثر إلا بهذا الشرط ، وليس يعقل شرط سواه ، فيجب — متى وجد — [١٧ ب] أن يحصل متحيزا لحصول المقتضي والشرط جميعاً . وإنما جعلنا إستحقاقه هذه الصفة للوجه الذي ذكرناه ، لأنا لو جعلنا الوجه في إستحقاقها مجرد الذات وجب ثبوتها في العدم ، وقد بينا أنها لا تثبت إلا عند الوجود .

ولا يصح أن نجعل الوجود مؤثرا ، وإلا لزم أن تشترك الموجودات أجمع في التحيز . وكذلك الحدوث إن أريد به الوجود نفسه ، فإن أريد به حال الحدوث ، لزم أن لا يتحيز في حال بقائه ، كما لا نصفه قبيحاً حسنا في حال البقاء .

فأما المعدوم فقد بينا إحالته لهذه الصفة . وأما الحدوث على وجه فإشارة إلى ما لا يعقل ، وبهذا يفارق وجوه الحسن والقبح لأنها معقولة . وأما عدم معنى، فلو أثر في تحيزه ، للزم تحيزه أبدا.

هذا والعدم مقطعه الإختصار والإيجاب على ما نبينه في موضعه . ثم إن

كان لعدمه يقتضى تحيزه ، لزم إذا وجد ذلك المعنى أن يزول تحيزه ، ولا معنى يعقل هذا سبيله .

ولا يصح أن يكون متحيزا لوجود معنى ، لأنه : إما أن يوجد فيه أو فى غيره أو لا فى محل . فإذا وجد فى غيره لم يختص به ، بل إختصاصه هو بما وجد فيه . فإذا وجد لا فى محل ، لم يصح لأن هناك وجهة فى الاختصاص أبلغ منه وهو الحلول فيه . ولا يصح أن يوجد فيه فيتحيز به ، لأن وجوده فيه يقتضى تحيزه أولا لتصح عليه طريقة الحلول ، فكيف يقف تحيزه عليه ؟ وهذا يوجب أن لا يثبت واحد من الأمرين .

وبعد : فلو كان الجوهر متحيزا لمعنى ، لزم فى جميع صفات الأجناس مثله حتى تثبت سواداً (١) لمعنى يوجد لا فى محل . ولزم من ذلك ، لو وجد المعنيان، أن يصير جوهراً سواداً (٢) وذلك باطل .

وبعد : فذلك المعنى لا بد من إختصاصه بصفة لأجلها يوجب كون الجوهر متحيزا [١٨ ا] ، وبها يخالف مخالفة ويوافق موافقة ، كما ثبت هذا الحكم فى الجوهر . فلو جاز أن يكون تحيز الجوهر مستحقا لمعنى — مع أن سبيله وقوع الخلاف والوفاق به — جاز فى ذلك المعنى أن يستحق صفته لمعنى آخر ثم يتصل بما لا يتناهى .

وبعد : فغير ممتنع أن توجد أمثال لذلك المعنى ، لأنه لا مانع يمنع منه ، ولو وجدت لاقتضى كون الجوهر الواحد بمنزلة الجبل العظيم . ولا يمكن المنع من صحة وجود أمثال ذلك المعنى ، كما تمنع من وجود مثل للقدرة ، لأن صفة التحيز فى الجواهر غير مختلفة وصفة القادر فى الذوات مختلفة ، فلهذا صح ما رتبنا عليه الدليل .

(١) ه : سودا . (٢) ه : صفة .

وإن شئت إستدللت بدلالة تدل على أن التحيز فى الجوهر يقتضى صفة الذات فتكون دلالة فى أصل المسألة ، وتختص هذا الموضع وهو أن تحيزه لا يصح كونه مستحقا لأجل معنى ، وهى أن تقول : قد صح فى الجوهر أنه يختص فى حال عدمه بصفة ، وأنها لا تظهر بالتحيز ، فيجب كونه مقتضى عن الصفة الذاتية وإلا لم تصر (١) طريقا إليها . ومع أنها مستحقة لما عليه فى ذاته ، محال أن تستحق لمعنى لأن فيه ضربا من التنافى . فإنه إذا كان مستحقاً لما عليه فى ذاته وجب حصوله لا محالة . وإذا كان مستحقاً لمعنى ، جاز حصوله وجاز لا يحصل ، وذلك متناف.

وليس لأحد أن يقول : هلا كان كونه جوهرا أيضاً مقتضى عن صفة أخرى كما قلتم فى كونه متحيزا . وذلك لأن تلك الصفة يكون ثباتها على ثبات الجوهر، فلا تكون إحداها بالتأثير فى الأخرى أولى من خلافه وكونه متحيزا مع كونه جوهرا بخلاف ذلك ، فصلح فيه هذه الطريقة .

وأكثر ماذكرنا من الوجوه المتقدمة يمكن أن نبطل به أن كونه جوهرا لمعنى كما نبطل به أن تحيزه لمعنى .

فصل

فى أن صفات الأجناس لا تحصل بالفاعل

والذى يجوز وقوع الاشتباه فيه [من الاقسام ١٨ ب] أن نجعل تحيزه بالفاعل ، وهذا أصل الكلام فى أن صفات الأجناس أجمع لا تصح أن تحصل (٢) بالفاعل وهو موضع الخلاف بيننا وبين مخالفينا .

والطريقة التى نوردها شاملة للكل ، ولكن الوجه الذى نستدل عليه (٣) يختلف بحسب مايفرض الكلام فيه .

(١) ه : تصير (٢) أ : تجعل
(٣) ه : عليه تستدل .

والأصل فى ذلك أن نقول : لوكان تحيزه بالفاعل ، لصح منه أن يوجده ولا يجعله متحيزاً ، وأن يجعله سواداً(١) بدلا من تحيزه ، وأن يجمع بينهما فيجعله جوهرا سواداً(٢) ثم لوقدر طروبياض عليه ، لوجب أن يبقى من حيث هو متحيز ، وينتفى من حيث هو سواد ، فيقتضى أن يكون موجودا معدوماً . وإنما قلنا كان يصح إيجاده ولا يجعله متحيزا ، لانا قد بينا أن التحيز صفة منفصلة عن صفة الوجود .

والوجه الذى يحصل عليه الفعل بفاعله ، يصح منه أن يجعله عليه ، كما يصح منه أن يوجده أصلا وأن لايوجده . ولهذا صح أن يوجد الكلام فيجعله خبرا ، ويصح أن يوجده(٣) ولا يجعله كذلك . وحقيقة الفاعل تقتضى ماذكرناه . وبهذا نبطل قول من يقول : فكما لا يصح منه أن يوجده فلا يجعله فعلا ، فكذلك ماقلتم ، لأن كونه فعلا وموجودا من جهة الفاعل سواء . فكأنه يقول : يوجده ولا (٤) يوجده . والتحيز صفة زائدة على الوجود ، فهو مشبه لكون الكلام أمرا وخبرا . وإنما قلنا : كان يصح أن يجعله سوادا (٥) بدلا من كونه متحيزا لأن الصفات كلها عند الخصم مستحقة بالفاعل .

وليس تثبت صفة تستحقها الذات لجنسها ، فيقال أن خلافه لايصح فلا بد من تجويز ماقلناه . وإنما أوجبنا صحة جمعه بينهما لأنه ليس بين هاتين الصفتين تناف ولاما يجرى مجراه وإنما يمتنع كون الشىء على [١٩ ا] حالين أو حكمين لتنافيهما بأنفسها أو بواسطة . فلهذا لم يصح فى الصيغة الواحدة أن تكون أمرا نهيا أو أمرا تهديدا لاستنادهما إلى (٦) أمرين ضدين . ولم يمكن (٧) فى الشىء الواحد

---

(١) ، (٢) هـ : سودا
(٣) هـ : وأن لا
(٤) هـ : وأن لا
(٥) هـ : سودا
(٦) مكرره فى النسخة هـ .
(٧) هـ : يكن

أن يكون حسنا قبيحاً لأن فيه ماهو آكد من التنافى . لأن القبيح يقبح لوجه والحسن يحسن لتعرية من ذلك الوجه .

وعلى هذه الجملة لما صح فى صيغة الامر أن يراد بها غير الحكم من الخبر ، ولم يكن بين الارادتين تناف ، جاز أن يراد بها على مانختاره فى العبارة الواحدة وتناولها الشيئين مختلفين ولا يمكن أن نثبت بين حكمى هاتين الصفتين تناف لأن أحكام(١) كل واحدة من الصفتين تصح مع أحكام الأخرى من الإدراك ومخالفة مايخالف ومضادة مايضاد :

فان قال : إن كونه متحيزا يصحح وجود البياض فيه ، وكونه سوادا يحيله فلم يصح إجتماعهما . قيل له : إن تحيزه إنما يصحح وجود البياض إذا لم يكن مع تحيزه سوادا فان حصل كذلك لم يثبت التصحيح الذى إدعاه ، وهو بمنزلة أن يقال : كون الحى حيا يصحح كونه مشتهياً ونافرا وجاهلا ، لأنه إنما يصحح هذه الصفات بشرط أن لا يجب كونه عالماً ، وبشرط جواز الزيادة والنقصان على الحى فلهذا لم يثبت بين كونه حيا وبين كونه مشتهياً وما شاكله تناف .

وكذلك الجواب إذا قال : من حق السواد أن يحل ومن حق المتحيز إستحالة الحلول عليه ، لأنه إنما يصح حلول السواد إذا لم يكن مع كونه سوادا(٢) متحيزا فان ثبت تحيزه إستحال أن يحل .

فان قال : إجعل التنافى بين حكمى هاتين الصفتين ما أثبتم إليه الدلالة من وجوب كونه موجودا معدوما . قيل له : التنافى يجب أن يثبت بين الشيئين لأمر هو موجود فى الحال لا أن يجعل (٣) معلقا بأمر هو منتظر .

---

(١) هـ : لأن أحكام ، مكررة .
(٢) هـ : سودا .
(٣) ١، : — يجعل

وقد حكى عن أبي إسحق النصيبي أنه قال : إذا كان عندكم أن الذات الواحدة لايصح أن تحصل سوادا (١) متحيزا لكون [١٩ب] هاتين الصفتين مستحقتين للذات ، وكذلك لايصح إجتماعها في الشيء الواحد ، وإن إستحقا بالفاعل ، لأن ما كان من حكم الصفة لايتغير في الوجه الذي يستحق لأجله .

يبين هذا أن كون العالم عالما على وجه واحد بالشيء لما استحال مجامعته لكونه جاهلا بذلك (٢) الشيء على وجه واحد ، إستحال في كل العالمين (٣) حتى لايفترق الحال بين العالم للذات وبين (٤) العالم لمعنى ، وهذا بعيد لأنه يصح لنا أن نحكم باستحالة اجتماع هاتين الصفتين للذات الواحدة لقولنا بأن الاختيار لامدخل له في هذه الصفات لكونها مستحقة لذواتها (٥) وأجناسها .

وكان عندنا أن هذه الأجناس لابد من مخالفة بعضها لبعض ، وأن صفة الواحد منها محال أن يستحقها إلا ماهو من جنسه . فتم لنا مالايتم لمن يعلق هذه الصفات بالفاعل ويجعلها موقوفة على إختياره ، فالكلام لازم له .

وإذا صحت هذه الجملة لزم ماقلناه من كونه موجودا معدوما لوطرأ البياض عليه . ولا يمكنه أن يقول : أن البياض لايوجد إلا على صفة تضاد السواد ، وعلى صفة تضاد التحيز ، فتوجب إنتفاءه (٦) من الوجهين ، لأن القادر غير ملجأ إلى (٧) أن يجعله على الصفتين معا ، ولو جعله على إحديهما (٨) لكان الذى قلناه صحيحا .

(١) هـ : تجعل سودا
(٢) هـ : بتلك
(٣) هـ : المعلمين
(٤) هـ : — بين
(٥) هـ : لذوبها
(٦) هـ : إنتفاؤه
(٧) هـ : على
(٨) في الأصل : أحدهما

ولا يتجه من هذا الإلزام أن يقول : فالوجود صفة واحدة ، لأنه آكد الإلزام ، فيجب أن تكون ثابتة متبقية . ولا يصح أن يجعل زوال تحيزه على سبيل التبع لزوال وجوده من حيث إحتاج إليه ، فيزول لزوال ما يفتقر إليه لأن تحيزه ليس يفتقر إلى كونه سوادا (١) لصحة وجود المتحيز غير أسود (٢) فحصل أن هاهنا صفة تقتضي زوال السواد ، وأخرى توجب دوام التحيز ، فيجب أن يبقى من حيث التحيز وينفى من حيث السواد .

فهذه طريقة الدلالة في ذلك . وإن شئت بنيت الدلالة على ما تقدم من الأصول ، ثم قلت (٣) كان يلزم صحة أن نجعل السواد كونا ، ونحن قادرون على الكون ، فتجب قدرتنا على [١٢٠] السواد حتى يصح منا أن نجعل الكون سوادا (٤) ، لأن من قدر على جعل الذات على صفة ، قدر على أن يجعلها على كل صفة تكون عليها بالفاعل (٥) كحروف الخبر .

ولك أن تقول : كان يلزم في الكون أن يصح أن نجعله كونا (٦) تأليفا ، وفي الإرادة أن نجعلها إرادة إعتقاداً ، فمن حيث هو كون يكتفي فيه بالمحل الواحد ، ومن حيث هو تأليف يفتقر إلى محلين ، ومن حيث كانت إرادة تفتقر إلى الاعتقاد ومن حيث كان إعتقاداً يستغنى عن إعتقاد آخر .

وطريقة أخرى وهو أن تقول : لو كانت هذه الصفات بالفاعل ، لوجب أن تكون لصفة من صفاته فيها تأثير ، وصفات الفاعل المؤثرة هو كونه قادراً

(١) هـ : سودا
(٢) ا : سواد
(٣) هـ : قاتم
(٤) هـ : سودا
(٥) هـ : بالفاعلين
(٦) ا : ـ كونا

وعالما (1) ومريداً وكارهاً ومتفكراً . فأما كونه قادراً فلا يتعدى طريقة الاحداث [وأما] كونه عالماً فيؤثر فى ترتيب الفعل . ولو كانت هذه الاجناس تقف على كونه عالما ، لم يكن ليصح منه إيجاد الافعال وهو نائم أو ساه .

وبهذا يبطل أن يؤثر فيها كونه مريداً أو كارها أو ناظراً . ولو كان لكونه ناظرا فى ذلك تأثير ، لاستحال فى القديم تعالى إيجاد الاجناس ، لاستحالة الصفة المؤثرة عليه .

طريقة أخرى وهو أنا قد دللنا على أن التحيز مقتضى صفة الذات ، لان الجوهر يختص فى حال عدمه بصفة والطريق إليها هو التحيز . فلا بد من كونها مقتضاة عنها ليصير طريقا إليها . والصفة إذا كانت مقتضاة عن أخرى ، لم يصح كونها بالفاعل ، لان فى ذلك ضرباً من التنافى .

فأما الدليل الذى يذكره الشيخ أبو على من أنه كان يصح أن نجعله سوادا (2) بياضاً ، فكان يرى الجسم على هاتين الصفتين (3) . ولا يصح أن يكون المانع التضاد ، لان الشىء لا يضاد نفسه ، فقد إعترضه الشيخ ، أبو هاشم بأن قال : كما لا يصح إجتماع الضدين ، فلا يصح أيضاً حصول الذات على صفتين ضدين ، لان ما يكون بالفاعل يتبع ما يصح دون ما يستحيل ، فإنه [٢٠ ب] لا يكون بالفاعل وما يستحيل يجب أن يتطلب وجها لاستحالة ، فيجب أن نعتمد ما قدمناه .

ورأيت ، فيما جمعه قاضى القضاه فى تعليق البغداديات ، أن الشيخ أبا عبدالله قال : قد ذكر الشيخ أبو على هذه الدلالة فى النقض على ابن الراوندى مستدلا بها على أن السواد لا يجوز كونه سواداً (4) لعلة ، وإلا كان يصح أن يجتمع

---

(1) ه : — و
(2) ه : سودا
(3) ا : الهيئتين
(4) ه : سودا

المعنيان ، فيكون سوادا بياضا . ثم إعترضه الشيخ أبو عبد الله بمثل ما تقدم لان تضاد الموجب ينبىء عن تضاد الموجب . وكذا ذكر هذه الحكاية فى المغنى .

وقال بعض شيوخنا (1) . يمكن تصحيح ذلك بأن يقال : فكان يجوز من الفاعل أن لا يجعل أحدهما منافيا للآخر ، كما يصح أن نجمع بينهما . لان على مذهب المخالف تكون المنافاة تابعة لجعل الجاعل . فإذا صح هذا إستقام كلام الشيخ أبى على رحمه الله .

وهذا أيضا لا يعتمد لانه لا يجب فى حكم الصفة أن تكون بالفاعل ، وإن كانت نفسها بالفاعل . يبين ذلك أن كونه أمراً يحصل بالفاعل ، فإذا تناول القبيح لم يتعلق بالفاعل قبحه . فالذى يمكن نصرة هذه الطريقه به ، ما قاله قاضى القضاه .

وكذا أشار الشيخ أبو عبد الله إليه على ما حكاه عنه هو فى تعليق البغداديات وفى المغنى فقال : لو كان سوادا بالفاعل ، لكان الذى يدخله فى كونه سوادا ليس إلا أنه أحدثه وفعله فقط ، لانه لا يمكن أن يكون سواداً لانه فعله سوادا (2) من حيث يكون تعليلا للشىء بنفسه وعا (3) يدخل العلة تحته . فإذا كان المؤثر فى كونه سوادا (4) ما ذكرنا ، وكذلك فى كونه بياضا ليس إلا إحداثه له (5) له وفعله إياه ، فيجب متى أحدثه أن يكون على الصفتين جميعا لحصول المؤثر فيهما .

فإن قال قائل : فالخبر عندكم خبر بالفاعل ، وكذلك الامر ، ثم لا يلزم إذا أوجده أن يكون خبراً أمرا . وكذلك ما تقوله . قيل له : إنا لا نجعل المؤثر فى

---

(1) ه : الشيوخ
(2) ه : سودا
(3) ه : وعا
(4) ه : سودا
(5) ه : — له

كونه خبراً أنه فعله فقط ، ولا فى كونه أمرا ، وإنما نقول يصير كذلك لأنه أراد الاخبار [٢١ ا] وأراد المأمور ، فلا يمكن الخصم أن يجعل المؤثر فى صفات الاجناس كون المريد مريداً ، وإلا كان لا يقع شىء من الأجناس فى حال السهو والنوم . ومن هذه الجهة قربت هذه الطريقة مما قدمنا ذكرها من أنه لابد من أن يكون لبعض صفات الفاعل تأثير فيه .

فصل

فى كيفية وجود الجوهر

أعلم أن الذى بقى علينا أن نتكلم فيه من وجوه استحقاق صفات الجوهر كونه كائنا ، واستحقاقه إياه(١) لمعنى ، وهذا إنما نذكره فى باب الأكوان . والذى نذكره الآن هو كيفية وجوده ، فإنها عندنا بطريقة الحدوث .

والأصل فيما يدل على حدث(٢) الجواهر والأجسام استحالة إنفكاكها من حوادث هى الأكوان ، ومالم ينفك من محدث ، ولم يتقدمه ، فهو محدث مثله ومبنى ذلك على ثبوت الأكوان وحدوثها ، وهذا موضعه(٣) عند الكلام فى الأكوان .

فإذا صح أن هاهنا معنى محدثا ، فالذى به نعلم إستحالة خلو الجسم منه ، أنا قد بينا أنه لا يوجد إلا وهو متحيز ولا بد فى(٤) المتحيز من أن يكون فى(٥) ة ، ولا يكون كذلك إلا بكون .

يبين هذا ما نعلمه من أن الأجسام لا تخرج عن(٦) الاجتماع والافتراق ،

---

(١) مطموسه فى النسخة م

(٢) م : حدوث

(٣) فى الأصل فوضعه .

(٤) م : من

(٥) م : — فى

(٦) م : من

والحركة والسكون ، ولا تعقل إلا كذلك . ولا شىء(١) يوجب فيها هذا الحكم إلا تحيزها ، فيجب — متى حصلت موجودة متحيزة — أن يقترن بها هذا الحكم . ولو جاز خلوها من هذه المعانى فى حال ، لجوزناه الآن بأن تبقى على حالها فى الخلو إحترازاً من اللون الذى وإن صح خلوه منه من قبل فلا يصح بعد وجوده فيه أن يخلو منه ومن ضده وحال الجسم فى سائر الأوقات هذه الحالة ، وإن كان لا يسمى ما يحصل فيه حال حدوثه حركة أو سكونا إلا أنه لا يخلو من معناهما .

وإنما شبهنا حال الجسم فيما قبل بحاله الآن ، لأن الأحكام الواجبة والمستحيلة والجائزة لا يتغير الحال فيها بالأزمان والأمكنة . ولا يشبه ما ذكرناه [٢١ ب] وجوب عدم الجواهر فيما لم يزل وصحته أن توجد من بعد وأن تعدم ، لأنه إنما وجب عدمه لم يزل لاستحالة وجوده ، إذ لو صح وجوده لأدى الى انقلاب جنسه ، وليس هكذا من بعد ، فلم يستو الحال فى الوقتين . وليس كذلك حال الجسم فى هذه الصفات لأن المقتضى لها أجمع فى الحالين واحد . فبهذه الطريقة نعرف(٢) امتناع خلو الجسم من هذه المعانى

وقد ذكر عن أبى الهذيل رحمه الله فى ذلك طريقة أخرى وهى : أنه لو خلا الجسم من الاجتماع والافتراق ، ثم وجدا فيه ، لكان : إما أن يقال بأن الاجتماع فيه كان هو السابق أو الإفتراق : فإن سبق الاجتماع إليه ، فجمع ماليس بمفترق محال : وإن كان السابق هو الافتراق فتفريق ما ليس بمجتمع محال ، فيجب إذن أن نحكم باستحالة خلوه منهما

وحكى عن الشيخ أبى على رحمه الله طريقتان غير ما تقدم إحداهما لو جاز

---

(١) م : نعلم

(٢) م : فلا شىء

خلوه منه فيما مضى ، لجاز أن نخليه الآن من الإجتماع والافتراق ، ولصارت حاله فى جواز إخلائنا إياه منهما ، كجواز خروجه من إحدى الصفتين إلى الأخرى. إلا أن ذلك معترض من حيث لا يصح من أحدنا إزالة الاجتماع إلا بضد هو الافتراق ، فيقول قائل . إن بعد وجودها فيه لا يصح خروجه من أحدهما إلا إلى الآخر كما يقولونه فى الألوان . وإن كان فى الأول يصح خلوه من الأمرين . وثانيهما أنه لو جاز خلوه من هذه المعانى لجاز إجتماعها فيه ، فلما إمتنع إجتماعها(١) إمتنع خلوها(٢)

وهذا أيضا معترض لأن حالة الخلو(٣) لا ترد إلى حالة الاجتماع من حيث أن التضاد يمنع من الإجتماع ، وهذا لا يوجد فى الخلو (٤) ، فإن التضاد فيه مرتفع ، فالصحيح ما قدمناه .

فإذا ثبت استحالة خلوه من هذه المعانى المحدثة وصح إمتناع تقدمه فى الوجود لها ، فيجب أن يكون حادثا مثلها ، لأنه قد صار حظه فى الوجود ، كحظ هذه المعانى [٢٢ ا] التى لا يجوز وجوده من دونها ، ولأنه لو كان قديما لوجب تقدمه على هذه الحوادث بما(٥) لو كانت هناك أوقات لكانت غير منحصرة ، لأنه لو تقدمها بأوقات منحصرة أمكنت الإشارة إلى أول لوجوده فيلحق بالمحدثات فاذا كان هذا من حكم القديم ــ وقد علم أنه لا يسبقها فى الوجود بطل كونه قديما ، وببطلان قدمه ثبوت حدوثه .

---

(١) ا : اجتماعها (٢) ا : خلوهما
(٣) ه : الخلق (٤) ه : الخلق
(٥) ه : كما

فصل

فى ان ما لم يخل من الحدث فهو محدث

ان قال قائل : ما حال العلم (١) بأن ما لم يخل من الحدث فهو (٢) محدث ، فإن جعلتموه ضروريا فلا وجه لعده من (٣) جملة الدعاوى والأمور المعروفة إكتسابا . وإن جعلتموه من باب الاكتساب ، فيجب صحة أن يتقدم للمرء العلم بالأصول الثلاثة ثم لا يعرف حدوث الجسم . قيل له : أما العلم بأن الجوهر متى لم يتقدم محدثاً بعينه ، فيجب أن يكون محدثا فهو ضرورى ، لكنا (٤) إنما نعد هذا الباب من جملة الدعاوى ، لأنا نريد إثباته محدثا من حيث لم يتقدم محدثا موصوفا غير معين . وفى الموصوفات من الاشتباه ماليس فى المعين ، ولهذا صح من بعضهم أن يعتقد حوادث غير متناهية ، فلا يعرف حدوث الجسم . وان إعتقده غير خال من الحوادث فيجب (٥) إذن أن يعرف حدوثه بعلم مكتسب .

وطريقة إكتسابه أن يفعل علماً ثالثا عندما يعرف إستحالة خلو الجسم(٦) من الحوادث ، فيصير ما تقدم من العلوم داعيا لنا (٧) إلى فعل هذا الثالث على ما نقوله فى العلم بقبح الظلم المعين ، ويخلص الداعى فلا يمانعه صارف ، فلهذا يقع لا محاله .

---

(١) ه : الحكم (٢) ه : هو
(٣) ا : فى
(٤) من هنا تبدأ النسخة (و) وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .
(٥) ا ، ه : فوجب (٦) ا ، ه : خلوه
(٧) و : ـــ لنا

فصل

فى دلاله حدوث الجسم

والذى يدل فى التحقيق من هذه الحوادث على حدوث الجسم هو (1) الحادث الأول الذى لا يصح الا من جهة الله سبحانه (2) ، لأن إستحالة تقدمه له فى الوجود هو الذى يقتضى أن حكم الجوهر حكمه . فأما الحوادث الأخر ، فقد تقدمها الجسم ، فلهذا لاتدل على حدوثه [٢٢ ب] . إلا أنه لما تعذرت (3) الاشارة إلى ذلك الحادث بعينه ، راعينا فى الدلالة إستحالة خلوه من الحوادث وامتناع تقدمه عليها ليدخل ذلك فيه . وبهذا يبطل قول من قال . فإذا لم ينفك من حادث فى الحال ولم يقتضى (4) حدوثه فى الوقت ، فكذلك لاينفك من الحوادث أصلا ولم تدل على حدوثه ، لأنه إنما لم تدل على حدوثه فى الوقت لأن تقدمه له حاصل ، فإذا صور الكلام على ما ذكرناه لم يثبت تقدم للجوهر (5) على الحادث الأول .

فصل

فى اثبات أول للحوادث

إعلم أن من تمام الكلام فى حدوث الأجسام أن نتكلم فى أنه لايصح حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول ، لأنه إذا لم نجعل لهذه الحوادث أول لم نثبت حدوث الجسم بامتناع خلوه منها (6) ، وهذا هو الذى يعتمده أكثر الفلاسفة ، لأنهم لم يجعلوا لحركات الفلك أولا ، وهو شبهة إبن الراوندى ، ويزعم أنه إذا

(1) ه : — هو
(2) ه : عز وجل
(3) ا : تعددت
(4) ه : لم يقتضى
(5) ه : الجوهر
(6) و : عنها

جاز حدوث حادث بعد حادث لا إلى آخر حتى لايشار إلى حال إلا ويصح من الله أن يفعل غير ما فعله ، فكذلك يجوز حدوث شيء قبل شيء لا إلى أول ، لأن الطريقة فيها سواء . ومن هذا الموضع وقع للشيخ أبى الهذيل القول بتناهى حركات أهل الجنة وأنهم ينتهون إلى سكون دائم يلتذون به . فمنع من حدوث حادث لا إلى آخر حتى لايلزمه القول بحدوث حادث قبل حادث لا إلى أول . وهذا مذهب قد ترجع عنه ولم يبق على القول به إلا يحيى بن بشر الإرجانى .

والأصل فى هذا الباب أن الحادث لابد له من محدث ، ولابد من تقدم كونه قادرا على حدوثه لما ثبت من وجوب تقدم الاستطاعة . وإذا وجب ذلك، لم يكن بد من إثبات أول للحوادث لأنه لو لم يكن لها أول ، لم يكن ليلزم وجوب تقدم غيرها عليها . فإذا ثبت الكلام على هذه الأصول، صح ما نريده. وقد حكى [٢٣ ا] قاضى القضاه عن الشيخ أبى عبد الله أنه كان يرى (1) أن (2) الاعتماد فى إبطال هذه المقاله (3) هو على هذا الوجه . والمذكور فى الشرح وغيره وجوه . فمن ذلك أنه إذا ثبت أن (4) لكل واحد من هذه الحوادث أولا (5) ، فلا يصح نفى هذه الصفة من الجميع . ومن قال بثبوت ذلك للآحاد ثم نفاه عن الجملة ، فقد ناقض . كما أن من أثبت أن (6) كل واحد من اليهود كافر لم يصح له سلب هذه الصفة عن جملتهم وكذلك الحال فيما يجرى هذا المجرى .

وليس يلزم على ذلك ما نقوله فى التجويز على ما نقوله فى جواز الخطأ على كل واحد من الأمة وارتفاعه عن جملتهم ، لأن التجويز يفارق الإثبات .

(1) ه : يرا الاعتماد
(2) ه : — أن
(3) ه : هذا المقال
(4) ه : — أن
(5) ا ، و : أول
(6) ه ، و : — أن

والقوم(١) وقد(٢) أثبتوا لكل واحد أولا يلزمهم مثل ذلك فى الجلة ونحن لم نقطع بكون كل واحد من الأمة مخطئا حتى يكون نفينا للخطأ عن جماعتهم نقضا . ويبين هذا أن القائل لو قال : يجوز فى الجسم أن يكون متحركا ويجوز أن يكون ساكنا ، لم يلزمه أن يحصل(٣) متحركا ساكنا ولو قال : يجب أن يكون متحركا ويجب أن يكون(٤) ساكناً ، للزمه أن يثبت على الصفتين جميعا .

ولا يمكن أن يقال : إنما يتناقض وصفنا للشىء الواحد بأنه محدث وأنه لا أول له ، فأما الأشياء الكثيرة فلا يمنع ذلك فيها لأنه إنما يتناقض(٥) هذان الوصفان ، لا لأنه واحد ، فإن الاثنين والثلاثة يشتركون فى ذلك ، ولكن تناقضه(٦) لأنه محدث . فإذا إشترك الجميع فى ذلك ، فالكلام الذى ألزمناهم لازم .

فأما القول بأن الموجودات التى قدر القادر عليها متناهية ، والقول بأن ما يقدر القادر عليه لايتناهى ، فغير متناقض لأن الغرض بأنها لا تتناهى : أن القادر لاينتهى حاله إلى حد إلا وتصح منه الزيادة . والغرض بأنها متناهية : أن الوجود قد عمها وشملها ، فليس فى ذلك [٢٣ ب] ثبوت(٧) صفة للآحاد وسلبها عن الجلة ، أو ثبوت صفة للجملة وسلبها عن الآحاد(٨) وعلى أن ذلك ليس بصفة

---

(١) ا ، و : فالقوم
(٢) فى الأصل : قد
(٣) و : يكون
(٤) هـ : — ويجب أن يكون
(٥) ا : يناقض
(٦) ا : تشترك ولكن تناقضهما
(٧) هـ ، و : — ثبوت
(٨) ا ، هـ : — أو ثبوت منه للجمله وسلبها عن الآحاد :

ترجع إلى الآحاد ، بل إنما توصف بذلك الجلة ، كما أن قولنا عشرة توصف به الجلة . فكل واحد(١) منها ليس بعشرة . وإنما أنكرنا ذلك فى الصفة التى تثبت للاحاد كيف يصح نفيها عن الجلة(٢) كما قالوا : ان لكل واحد أول ولا أول للجميع .

وأحد ما نبطل به قولهم : أن ذلك ينقض القول بأن الجسم كان متحركا فيما(٣) لم يزل ، حتى يمكنهم أن يقولوا : وجدت فيه حركة قبل حركة لا إلى أول . وإنما قلنا هذا ، لأن حقيقة المتحرك هى(٤) الكائن فى مكان عقيب كونه فى مكان آخر . وليس قبل ما لم يزل حالة كان الجسم فيها كائنا فى جهة ثم انتقل عنها ، فكيف يصح القول بوجود حركات لا أول لها(٥) .

وأيضا فإن هذا يوجب عليهم(٦) أن فى هذه الحوادث ما هو قديم : لأنا لو تصورناها باقية لكان لابد من أن يكون فيها ما يكون وجوده كوجود الجسم وإلا عرى عن المعانى . فإذا كان الجسم عندهم قديما ، فكذلك هذا المعنى . فإذا كان بقاؤها يقتضى هذا الوجه فتقضيها كان(٧) يقتضيه أيضا ، لأن تقضى الشىء لايخرجه من أن يكون كان قديما وإنما نعلم إستحالة العدم(٨) عليه بوجه

---

(١) ا ، هـ : وكل بعض
(٢) هـ : + كما قالوا ان لكل واحد أولا ولا أول للجملة . ص ١٥ ب
(٣) ا ، هـ : — فيما
(٤) هـ : هو
(٥) ا ، هـ : لا إلى أول
(٦) هـ : علمهم
(٧) ا ، هـ : — كان
(٨) هـ : علم إستحالة ذلك

آخر ، وإلا فالذى يوجبه قدمه : أن لا يكون لوجوده أول . فإذا صحت هذه الجملة ، بطل وصفهم إياها بالحدوث أجمع[1] . بل يجب أن يقسموها إلى محدث وقديم . ويبين فساد ما قالوه أنهم إذا وصفوها بذلك وبينا أنه لابد من أن نعتقد فى بعضها أنه قديم، ولابد من أن يتصل به[2] الحادث ، ويقع عقيبه لأنهم لا يجوزون خلو الأفلاك من إتصال الحركات بها . فقد صار الحدث تاليا للقديم، وما يليه الحدث بلا فصل فهو أيضا محدث ، لأن من حق [٢٤ ا] القديم تقدمه للحادث بما لو قدر أوقاتا لكانت بلا نهاية . فقد لزمهم فى الشىء الواحد أن يكون قديما محدثا ، وذلك محال .

وبعد : فإن الذى نعلمه من أحوال الأفعال الآن عيار على ما مضى . فإذا كان الآن لا يصح الفعل إلا من قادر ، والحكم لا يصح إلا من عالم ، فكذلك فيما قبل .

إذا صحت هذه الجملة وقد عرفنا أن إيجاد الفعل من الواحد[3] منا بعد وجود ما لانهاية له محال . وكذلك يجب فى القديم تعالى حتى لا يصح منه إيجاد الشىء بعد إيجاد ما لا يتناهى .

والقول بحوادث لانهاية لها يقتضى ذلك . يبين هذا أن ما مضى مشارك لما يوجد الآن فى أن له حال عدم وحال وجود .

وإذا كان فى أحد[4] الموضعين لا يصح وجوده بعد ما لا يتناهى ، فكذلك[5]

(١) ا ، هـ : أجمع بالحدوث
(٢) و : بها
(٣) و : — من الواحد
(٤) أ ، هـ : إحدى
(٥) فى الأصل : وكذلك .

فى الآخر . وليس لأحد أن يقول : فعندكم أن كل ما يقدر يبنى عن المحقق ، ثم قلتم إن القديم يجب تقدمه للحادث بما لو قدر تقدير الأوقات ، لكان غير منحصر . فإذا كان هذا التقدير لا يمنع من صحة حدوث الحادث ، فكذلك عند التحقيق . حتى يصح وجود الشىء بعد وجود ما لانهاية له ، كما صح بعد تقدير أوقات بلا نهاية . وذلك لأن كل مقدر لا يبنى على[1] المحقق ، بل هاهنا ما[2] يستحيل بناؤه على التحقيق ويصح مع التقدير فإن تعليق مجىء زيد بتقدير الضدين يصح ، ولا يصح تعليقه بثبوت الضدين. وبعد فإن الوجود قد شمل هذه الحوادث وعمها وحصرها وأتى عليها . ولو وجد شىء آخر لكانت[3] زيادة فيها ، فكيف تجعل غير متناهية والحال هذه . ولو ثبتت هذه القضية فى المعدومات لكنا نحكم بتناهيها ، إلا ألا أن الأمر فيها بخلاف ذلك ، فهذه الجملة تبطل قولهم .

وأما وجود حادث بعد حادث لا إلى آخر ، فغير ممتنع لأنه[4] لا يقدح فى كونه حادثا ولا فى كون القادر قادراً . وما قالوه بخلاف ذلك على ما تقدم من وجوب كون بعضها قديما [٢٤ب] وأن لا يكون محدثها قد تقدمها .

فصل

فى إبطال اللانهاية فى الحدوث

وكما لا يجوز حدوث حادث قبل حادث لا إلى أول وإن تغير[5] وتقضى فكذلك لا يجوز أن يعتقد معتقد وجود ما لا يتناهى فى بعض الحالات لأن كل ما يدخل[6] فى الوجود لابد من كونه متناهيا منحصراً .

(١) أ : لا ينبىء عن .
(٢) و : — ما
(٣) أ ، هـ : لصارت .
(٤) فى الأصل : أنه
(٥) أ ، هـ : تعين
(٦) أ ، هـ : دخل .

وقد حكى عن معمر أنه جوز حدوث(١) ما لا نهاية له . ويلزمه على ذلك تجويز وجود قدر لا نهاية لها(٢) ، فتصح منا ممانعة القديم ، وكان يصح منا إحداث ما لا يتناهى لأن قدرنا متعلقة به ، فكان لا يمتنع أن يفرق على الأوقات الماضية بأن تقدم الشيء فيه(٣) قبل غيره فيما يحصل فيه(٤) شرط التقديم والتأخير(٥) ومتى كانت بلا نهاية تفرقت على أوقات غير متناهية ، فتقتضى أن القديم لم يتقدمها وذلك باطل .

وعلى هذه الطريقة حكمنا بتناهي العالم لأنه قابل الزيادة والنقصان بالوصل والقطع ، على ما نعلمه من حال حبل مقدر بطول العالم ، محيط به ، فتى قطعنا من وسطه أذرعاً ثم ضممنا بينهما ، فلابد من نقصان يوجد فيه ، فإذا أعدناه إلى حالته الأولى(٦) ، توجد فيه الزيادة . وما هذا سبيله فهو متناه ، فكذلك يجب في العالم المقدر بهذا الحبل . ولا يمكن المنع من صحة ضم أحد الطرفين إلى الآخر لأنه لا مانع منه(٧) .

هذا إذا قالت الثنوية بأن(٨) لا نهاية للعالم . فأما من حيث العدد فاثبات الجزء يبطله .

والأوائل تذهب إلى تناهي العالم لإثباتهم فلكا محيطا بالأفلاك . وليس لأ- أن يقول : قد أثبتم المعدوم بلا نهاية فهلا جاز مثله في الموجود ، لأن الوجو

---

(١) أ ، ه : وجود
(٢) ه ، و : بلا نهاية .
(٣) ه : منها
(٤) أ ، ه : من
(٥) ه : التقدم والتأخر
(٦) أ : حالة الأولى
(٧) أ : من .
(٨) ه : — بأن

لم يحصر المعدومات ، والذي به نعلم المعدوم به نعلم أنه غير متناه ، لأنا نعرف أنه لا حال يشار إليها إلا ويصح من القادر أن يفعل ، ولا يبلغ إلى حد يتعذر عليه الفعل مع ثبوت (١٢٥ أ) قدرته فيجب كونه غير متناه . ولولا ذلك لكنا نحكم بأن عند عدم . بعض الموجودات تزداد المعدومات ، لكنه إذا ثبت أنه بلا نهاية فالزيادة عليه محال .

فصل

في أن حدوث الأجسام مبني على حدوث الأعراض

اعلم أن الكلام ظاهر في حدوث الأجسام إذا بيناه على حدوث الأعراض. وقد منع أبو هاشم ، رحمه الله ، من صحة العلم بحدوث الجسم إلا من هذا الوجه، وقال في نافي العرض كالثنويه وكثير من الملحدة والأصم وهشام أنه لا يصح لهم العلم بحدوثها والأقرب خلافه . وذلك بأن يقال : قد صح أن الجوهر لا يوجد إلا متحيزاً ولا يظهر تحيزه إلا بكونه كائنا في جهة . وليس يجوز في هذه الصفة ، أعنى كونه كائنا، إلا أن تكون متجددة دون أن تكون مستمرة(١) أبداً، لأنها(٢) لو كانت مستمره فيما لم يزل لاستحقت للذات ، فكان لا يصح إنتقال الجوهر من جهة إلى أخرى ولو كان كذلك لعاد على حكم التحيز بالنقض. فإذا وجب في هذه الصفة أن تتجدد فالتحيز أيضاً يجب تجدده لأنه لا ينفك عن كونه كائنا، ووجوب ذلك يقتضى تجدد الوجود(٣) على الجوهر ، لأن وجوده لا ينفك عن(٤) تحيزه .

---

(١) أ ، ه : ثابتة
(٢) مكرره في النسخة ه
(٣) ه : الوجوب
(٤) أ ، ه : من

فبهذا الضرب من التدريج نثبت(١) حدوث الجسم . وإن شئت قلت: لو كان الجسم قديماً لكان كونه كائناً فى جهة واجباً ، وكان يجب أن يستحق هذه الصفة لنفسه لأن إستحقاقه بالفاعل ، مع أنه قديم ، لا يصح . ووجوبها(٢) يحيل أن تكون لمعنى ، وعلى الوجهين يلزم إستحالة مفارقته لتلك الجهة . فاذا كانت الصورة كذلك عاد على حكم(٣) التحيز بالابطال ، لأن من حقه أن يصحح كونه فى كل جهة على البدل . وقدمه يقتضى الاختصاص بجهة فلا يصح إنتقاله عنها وذلك فاسد .

وقد نستدل على ثبوت صانع قديم مخالف لنا بالأعراض التى لا تدخل أجناسها تحت مقدورنا . ثم إما أن نستدل بالسمع الوارد(٤) الدال على حدوث الاجسام ، إن صح أن يعلم كون السمع حجة ، مع الشك فى (٢٥ ب /) حدوث(٥) الأجسام وإما أن نقول : إذا ثبت صانع قديم ، فلو كان الجسم قديماً لوجب ما ثبت له من حيث القدم ومخالفته له من حيث الجسمية، لأن ذلك الصانع القديم لا يجوز كونه جسماً وإلا لم يصح أن يكون قادراً لنفسه ، وإذا(٦) بطل قدمه ثبت حدوثه . فهذه أيضاً طريقة فى حدوث الأجسام .

فأما إستدلال الشيخ أبى على رحمه الله بأنه لو كان قديما لتعلق الإدراك به قديماً لأن من حق الإدراك أن يتناول الشىء على أخص أوصافه ، وكون القديم قديما هذا حاله . ولو أدرك قديما لعرف عند الإدراك كذلك ، فيجرى كونه قديماً يجرى كونه متحيزاً فى تناول الإدراك له .

---

(١) مطموسه فى النسخة و .
(٢) ه : وجوبها
(٣) و : حد .
(٤) ا ، ه : لو أرا
(٥) ا : حدث
(٦) ا ، ه : فاذا

يبين هذا أنه إذا إستوت الصفتان فى كونهما من أخص الأوصاف ، لم يجز تعلق الإدراك به على إحديهما(١) دون الأخرى ، إذ لا مزية ، فقد إعترض وقيل: لا يجب فى كل صفة هى من أخص الصفات أن يتناولها الإدراك ، بل لا يمتنع أن تستحق الذات صفتين هما من أخص الصفات، ثم تدرك على إحديهما(٢) دون الأخرى ، كما لا يمتنع أن تكون ها هنا ذات لا تدرك ، وأن كانت لها صفة هى من أخص أوصافها(٣) .

وإن امكن ان يقال : إن تلك الذات فى نفسها غير مدركة فتفترقان . ولكن القائل أن يقول فى الجوهر . لم يدرك متحيزاً لكونه من أخص أوصافه ، وإن كان الإدراك لا يتعلق إلا بما هذا سبيله . فانه لو استحق بالفعل أو لمعنى، وجب أن يدرك . فاذا كان كذلك لم يجب مساواة حاله ، فى كونه قديماً ، بحاله فى كونه متحيزاً . لجاز أن يتناول الإدراك(٤) إحدى الصفتين دون صاحبتها .

وبعد : فالإدراك لا يتعلق بالشىء على أنه كان . فالأقرب أنه كان يرى موجوداً مع علمنا به(٥) بأنه لا يرى من حيث الوجود أصلا ، وعلى ما يقوله أبو هاشم ، رحمه الله ، من أن(٦) الرؤية تتناول ما يؤثر فى الخلاف بعد التعلق بذلك .

---

(١) ه ، و : إحداهما .
(٢) ه ، و : إحداهما .
(٣) ا ، ه : صفاته
(٤) و : لجاز تناول الإدراك ، ه : لجاز تناولنا الإدراك
(٥) و : — به
(٦) و : — أن

فصل

فى الشبه على حدوث العالم

أعلم أن الشبه(١) التى(٢) تورد [٢٦ ا] فى حدوث(٣) العالم، وإن كثرت، فهى منفصلة لا قادحة . فان عرف المرء الجواب عنها جاز ، وإلا فلا تؤثر فى علمه الحاصل له عن الدلالة المتقدمة .

فمن ذلك أن يقال : لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى من يحدثه ، وكان لابد فى ذلك المحدث من أن يحصل فاعلا بعد أن لم يكن فيحتاج(٤) إلى معنى، وذلك المعنى حادث بعد أن لم يكن ، كما أنه فاعل بعد أن لم يكن فاعلا فتجب حاجته أيضاً إلى معنى آخر وهذا يقتضى ما لا يتناهى(٥) من المعانى .

وبعد . فاذا كان الذى يؤثر فى حدوثه(٦) ، كون ذلك الصانع قادراً — وهو قادر فيما(٧) لم يزل — فهلا وجد فيما لم يزل لحصول ما يؤثر فى حدوثه .

وبعد : فلو إستحال كونه فاعلا لم يزل ، لكان لابد من شىء يحيل، وذلك المحيل إن كان أمراً راجعاً إلى المقدور فيجب أن لا يصح من بعد وجوده . وإن كان أمراً راجعاً إلى ذات هذا الفاعل ، أو إلى وجود معنى قديم فيجب إستحالة أن يوجد من بعد لإمتناع تغيره فى ذاته وامتناع بطلان ذلك المعنى القديم ، فيجب صحة كونه فاعلا فيما (٨) لم يزل ، ووجود العالم بعد أن(٩) لم يزل وهذا يقدح فى حدوثه .

(١) ا ، ه : الشبهه — (٢) و : الذى
(٣) ا : حدث — (٤) ه : يحتاج
(٥) ا : مالا نهاية له — (٦) ا ، : فيه وفى حدوثه
(٧) ا ، ه : — فيما — (٨) ا ، ه : — فيما — (٩) ا ، ه : — بعد أن

وبعد : فلو أوجده بعد أن لم(١) يكن موجوداً من قبل لتغيرت حالته فى كونه عالماً . فيقتضى أنه عالم بعلم محدث، لأنه قد صار عالما بوجود الدنيا ولم يكن من قبل عالماً بوجودها . وقد قال ابن زكريا : لو كان العالم محدثاً وله صانع ، لكان إنما يوجده(٢) لداع وغرض ، وليس ذلك إلا علمه بحسنه وحصول النفع به ، وهذا عندكم ثابت فيما(٣) لم يزل ، فكيف لم يوجده فيما لم يزل وهذا يوجب نفى حدوثه . وربما يبنيه على مذهبه فى أن(٤) اللذة خروج من مؤلم فيقول : لو كان له صانع يفعله ليقع النفع به ، وقد ثبت أن الإلتذاذ والانتفاع لا يحصل إلا بعد أن يؤلم ثم يقع الإلتذاذ بالخروج عنه وهذا يجرى مجرى من يجرح غيره ثم يأسوه ، وذلك بخلاف الحكمة .

والجواب (٥) : أن الفاعل ليس(٦) له بكونه فاعلا حال(٧) ولا حكم، فيصح إيقاع التعليل به(٨) وليس هذا(٩) أكثر من وجود [٢٦ ب] ما كان قادرا عليه ، ولهذا يفعل أحدنا الأفعال ولم يكن فاعلا لها من قبل ، ثم لا يحتاج إلى معنى ، والإلزم وجود ما لا يتناهى. فاذا لم تلزم هذه القضية فى الشاهد فكذلك فى الغائب .

فأما كونه قادراً فهو ، وإن أثر فى وقوع الفعل وكان ثابتاً لم يزل ، فتأثيره هو على طريق الصحة لا على وجه الوجوب ، فجاز ثبوته ولا يوجد مايؤثر فيه.

(١) ا ، ه : فلو أوجده ولم يكن — (٢) ا ، ه : ولكان إنما يوجد
(٣) ا ، ه : — فيما — (٤) ه : بأن
(٥) ا : والجواب . — (٦) ا : أنه ليس للفاعل
(٧) ه، و : صفه — (٨) ا ، ه — به
(٩) ا ، ه : هو

وإنما كان يلزم ماقالوه لوكان التأثير الراجع إلى كونه قادراً هو على وجه الإيجاب كما تقول الجبرية .

وأما قولهم(١) أنه لابد من محيل ، فليس كذلك لأنه غير واجب فى كل مايستحيل أن يطلب لاستحالته وجه كما نقوله فى الحلول، وكما يستحيل البقاء على كثير من الأجناس ويصح البقاء على كثير منها . ثم لا وجه يعلل به ، وعلى أنا لوجعلنا المحيل أمراً راجعاً إلى المقدور ، لجاز أن(٢) يمتنع وجوده فيما(٣) لم يزل، لأن فيه إيجاباً لإنقلاب جنسه ، وهذا(٤) لايوجد فيما لا يزال . وغير واجب فى الشيء — إذا إستحال وجوده أولا — أن يستحيل من بعد ، لأن العلم يمتنع وجوده عند النظر فى حاله ، ويصح فى الوقت(٥) الثانى وجوده .

ومتى إقتصر المخالف فقال : لو لم يكن فاعلا لم يزل ، لكان لابد من وجه لأجله لايفعل فذلك بعيد لأنه ليس للفاعل بكونه فاعلا حال ولا حكم ، فيقع التعليل على ثبوته فضلا عن نفيه وزواله . ولو عللنا أيضاً نفى كونه غير فاعل لم يزل ، لم يكن إلا أنه يقدح فى إثبات الفعل فعلا ، وفى تقدم كون الفاعل قادرا ، وهذا لا يثبت فيما لا يزال . وأما إدعاؤهم تغير حاله فى كونه عالما ، فعلى خلاف ماقدروه . لأن العلم بأنه ستوجد الدنيا علم بوجودها إذا وجدت. ولهذا الكلام موضع هو أحق به .

وقولهم إن(٦) ما لأجله يفعل فى وقت قائم أبدا فيجب كونه فاعلا أبدا

(١) و : فأما قولهم
(٢) ا ، هـ : بأن
(٣) ا ، هـ — : فيما
(٤) مكرر فى النسخة هـ
(٥) هـ : الواقت
(٦) هـ : إنما

لجهالة ، لأنه ليس يجب إجراء الدواعى على نوع واحد فى وجوب [٢٧ ا] إختيار الفاعل عندها الفعل ، بل يختلف حالها . ففيها ما يجب وجود الفعل عنده، وفيها ما لا يجب . وإن كان إذا وقع فانما يقع لأجله . وهذا كالعلم بحسن الفعل لأن أحدنا إذا تصدق على مسكين بدرهم لعلمه بحسنه ، فلا يجب أن يكون متصدقا عليه قبل هذه الحال . كما لا يجب إذا تصدق على واحد أن يتصدق على غيره ، وإن علم حسن الصدقة فى الحالين . وهكذا فى كل ما يفعله لنفع نفسه فى وقت دون وقت .

ومتى قال : فلم صار بأن يفعل أحدهما دون صاحبه الا لمزية (١) ، إذا كانت الدواعى إليهما سواء ؟ قلنا له : وقد يصح ، مع تساوى الدواعى إلى شيئين أن يختار المرء أحدهما لأنه لو خُيِّر بين دينارين قدرهما فى الوزن (٢) وفى النفع (٣) سواء ، وقيل له إختر أحدهما ، لكان إنما يختار ما يختاره لداعى ، وهو إعتقاده النفع فيه . وذلك حاصل فى الأمرين على سواء ، ومع هذا يختار(٤) أحدهما دون صاحبه ، ولا يؤدى إلى فساد . وأشباه ذلك كثيرة .

فأما ما ذكره إبن زكريا فهو مبنى على مذهب له فاسد ، وهو أن اللذه خروج من مؤلم أو راحة من مؤلم ، وليس كذلك بل الانسان يلتذ وإن لم يكن قد تقدم تلك اللذة ألم . وسنبين الكلام عليه فى باب الآلام والملاذ فسقطت هذه الشبهة .

ومن جملة ما يتعلق به إبن زكريا هو قوله أنه قد ثبت فى الشيء أن تقدمه لغيره لا يكون إلاّ بوقت ومدة ، لأن خلافه لا يعقل . فاذا كان ها هنا صانع

(١) ا : لا لمزية .
(٢) ا : الميزان .
(٣) ا ، هـ : والنفع .
(٤) ا ، هـ : إختار .

قديم ، فواجب أن يكون تقدمه على غيره بوقت ، وهذا يقتضى قدم المدة وربما (١) قيل عند ذلك ، فى قدمها قدم الأجسام التى يقف حصول الأوقات عليها . وهذه دعوى منه لأنا نقول : قد نعقل تقدم الشيء لغيره ولا وقت هناك محقق ، بل نقدر حصول وقت [٢٧] . فكذلك نقول فى تقدم القديم لهذه الحوادث : أنه يقدر بما لو كانت أوقاتا لكانت بلا نهاية . وإذا كان الوقت يرجع به إلى حركات الأفلاك ، فكيف يلزم — إذا تصورنا عدمها — أن يكون هناك وقت يتقدم الشيء على غيره لأجله . فقد صار كلامه مبنيا على ثبوت العالم أبدا . وذلك لو ثبت لاستغنى عما أورده . وإذا كنا نعلم أن التوقيت بالباقى لا يصح ففى القديم أولى ، لأنك تقول : أعطيك درهما متى دخل زيد الدار ولا تقول متى زيدا وإذا السماء .

هذا وقد ثبت تقدم الشيء على غيره من دون إمكان الإشارة إلى وقت به يتقدم عليه . فقد ذكر الشيخ أبو القاسم ، رحمه الله ، أن الجسم إذا توالت به الحركات ثم سكن فآخر الحركات متقدم على سكون وليس بينهما مدة . وكذلك يقال فى اليوم إذا إنقضى وتلاه غيره أنه متقدم عليه وليس بينها مده . فيقال : إذا خرج أحدنا من اليوم دخل فى وقت ليس هو من اليوم ولا من الغد وتصور (٢) مثل هذا فى شهر يتكامل وينقضى ويعقبه غيره من الشهور لأن التقدم حاصل ولا وقت بينهما .

وأحد ما يتعلق به من يمنع من حدوث الجسم أن يقول : لو كان محدثاً لوجب حاجته إلى الصانع فى وجوده ، حتى لولاه لكان لا يوجد ، مع أنه لولا الجسم لم يثبت الصانع أصلا . وإذا إحتاج كل واحد من الأمرين إلى الآخر ، وجب أن

(١) ه : وإنما
(٢) ا ، ه : + فى .

لا يثبت واحد منهما ، وإنما تبين هذه الجملة بأن يقال : قد ثبت فى صفه ذوات هذه الأجناس أنها لا تظهر إلا بالوجود أو بصحه الوجود . فلو إستحال الوجود لاستحالت الصفه المقتضاه عن صفه الذات واستحالتها تقتضى إستحالة المقتضى لها . فإذا كان (١) [٢٨ ا] وجودها بالحدوث فقد إفتقرت فى صفة ذاتها إلى القديم . ومعلوم أن هذه الأجناس لو لم تثبت على ما هى عليه من الأوصاف ، لم يثبت كون القديم تعالى (٢) قادرا وفى ذلك نفيه

والجواب : أن كونه قادرا لا يثبت الا وله مقدور ، والعلم به يتضمن العلم بمقدوره : إما على جملة أو تفصيل . وقولنا فى الشيء إنه مقدور لا يفيد أكثر من أن القادر قادر عليه . فإذا كان كذلك كان الواجب تعليل كونه مقدوراً بالقادر لا أن (٣) يعلل كونه قادرا بمقدوره وعلى أنه لو ثبت إحتياج كل واحد منهما إلى صاحبه حتى لا يثبت كونه قادرا الا إذا حصل المقدور على تلك الأوصاف . ولا يحصل المقدور على تلك الأوصاف مالم يثبت كونه قادرا ، لم يمكن أن يقال لا يوجد واحد منهما كما لا يقتضى ذلك فى الصفات المستحقه للعلل ، لأنا قد عرفنا أنه لولا العلة لم تكن لتحصل الذات على هذه الصفة (٤) . ولولا ذات المعلول ، لما صح وجود العله ، ثم لا يجب أن لا يثبتا .

فإن قال : إن بين الموضعين فرقاً ، لأن الأجناس فى وجودها تفتقر إلى ذات القديم ، والمعلول غير مفتقر فى وجوده إلى العلة . قيل له : هذا فرق غير مؤثر لأنه يستوى الحال بين أن يحتاج الشيء فى مجرد وجوده إلى غيره ، وبين أن يحتاج فى صفة زائده على الوجود ، لأنه لولاها لم تحصل هذه الصفه الزائده على الوجود ،

(١) ه : — كان
(٢) و : — تعالى .
(٣) و : — أن .
(٤) ا ، و : هذا الوصف .

كما لولا القادر لم يحصل الوجود ، فلا فرق بين الأمرين . فإذا لم يستحل (١) في أحدهما ما ذكره فكذلك في الآخر .

فأما الشبه التي ذكرها إبن الراوندى في أول التاج ، وإن كان غيره قد ذكرها ، فهي ركيكه ضعيفه جدا . قال إبن الراوندى : أصح العلوم مايقدر في الوهم وقد ثبت تقدر قدم الجسم في الوهم ، لأنه يجوز أن نعتقد أنه لاحال يشار إليها في الأجسام إلا وقد كانت موجوده [٢٨ ب] قبلها . ثم كذلك لا إلى أول ، فيجب كونها قديمه . وقد قال له الشيخ أبو علي رحمه الله أخطأت في قولك أصح العلوم ، فإن العلم لايكون أصح من علم آخر لاشتراك الكل في إقتضاء سكون النفس وفي التعلق بالشيء على ماهو به ، وإن كان بعضها أجلى من بعض . فأما الصحة ، فالعلوم (٢) كلها متفقه فيها . وعلى أن الوهم ظن مخصوص ، فكأنه قال : أصح العلوم مايظن وهذا يتناقض .

وبعد : فلا يجب من حيث يصح ظن الظان لقدم الأجسام (٣) أن تكون قديمه كما يصح هذا الظن ، يصح أن يظن حدوثها ، فيجب أن تكون محدثه . وقد قال الشيخ أبو الهذيل لمن أورد عليه هذه الشبهه : إذا رأينا شخصا جالسا على كرسي ، فلا حال يشار إليها إلا ويصح أن نعتقد أنه كان على هذه الصوره فيها ، أفيجب لأجل هذا (٤) أن نعتقد أنه كان كذلك فيها (٥) لم يزل ؟

وأما ماتتعلق به العامة من أنا لم نر دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة الا من دجاجة ، فهذيان لأن الرجوع إلى الوجود في مثل هذه المواضع محال ، كما

(١) و : يستحيل .
(٢) هـ : فالمعلوم .
(٣) هـ : بقدم الجسم .
(٤) هـ : أفيجب لهذا .
(٥) ا ، هـ : ــ فيها .

ليس للزنجي إذا لم يشاهد الا أسود أن يحكم بأن الناس كلهم سود ، ولابد لكل واحد من أرباب المذاهب أن يثبت (١) خلاف ماقد وجد ولهذا قال قوم من من الفلاسفه : إنه يجوز أن يكون موضع في الأرض لايعيش فيه حيوان ولاينبت فيه نبات ، وأن تكون فيه ظلمه أبداً أو شمس أبداً ، ونظير هذا غير موجود ، وأمثال ذلك مما يجوزه الكل كثيره . وعلى أنا نقول : إما أن تكون البيضة والدجاجة (٢) قديمتين أو محدثتين ، أو البيضة قديمة والدجاجه محدثه ، أو الدجاجه قديمه والبيضة محدثة (٣) . فإن كانتا (٤) محدثتين فهو الذي نقوله ، وإن كانتا (٥) قديمتين لم يصح أن يقال إن (٦) إحديهما من الأخرى . وإن جعل إحديهما قديمة دون الأخرى على أي وجه كان ، بطل قولهم إن إحديهما لاتكون الا من الأخرى . فإن القديم لا يكون من غيره [٢٩ ا] فقد بطلت هذه الشبه (٧) أجمع وصح حدوث الأجسام .

فصل

في أن الجسم يحدث بالاختراع

إعلم أنه إذا ثبت حدوث الجسم ، فالوجه الذي يحدث عليه هو أن يقع مبتدءا على طريق الاختراع من قبل الله تعالى . والكلام في ذلك يدور على وجهين : أحدهما أن نبين أنه غير مقدور القادرين بقدر (٨) ، بل يختص تعالى

(١) هـ : ثبت
(٢) و : الدجاجة والبيضة .
(٣) و : أو البيضه محدثه والدجاجه قديمة .
(٤) ا ، هـ كانا .
(٥) و : كانا .
(٦) ا : ــ ، ن .
(٧) و : الشبهه .
(٨) هـ : بقدره .

بالقدرة عليه . والثانى أنه (١) إنما يفعله إبتداء (٢) فلا تدخله طريقة التوليد أصلا .

أما الكلام فى أن القدرة لا يصح بها فعل الجسم ، فهو أن القدرة لا يصح بها الفعل إلا على أحد وجهين (٣) : اما فى محلها إبتداء (٤) ، أو بسبب ، أو فى غير محلها بسبب يتعدى محل القدرة . وإذا كان الحلول على الجوهر مستحيلا ، لم يصح فعله فى محل القدرة سواء كان إبتداء أو بسبب . وأما فى غير محل القدرة فالذى تعدى به الفعل عنه هو الاعتماد ، ولاحظ له فى توليد الجوهر على ماسنبينه (٥) فى بابه .

وبعد فمقدورات القدر متجانسة . فلو صح فعل الجوهر بها لصح منا أن نزيد فى الأجسام بما فينا من القدر لأنه لامانع يمنعنا منها . وبيان هذه الجملة نجده مشروحاً فى كتاب (٦) الاعتماد وكتاب القدر .

وقد إستدل الشيخ أبو عبد الله فى ذلك بدلالة ، وفى كل جنس يختص القديم تعالى بالقدرة عليه ، فقال : لا يجوز أن يكون فى الأجناس ما نقدر عليه ، ولا يكون لنا طريق إلى العلم بقدرتنا عليه لأن التكليف يقتضى خلاف ذلك من حيث أنا نجوز فى كل جنس نقدر عليه أن يكون فيه ما هو قبيح وما هو حسن . فلابد من أن يتميز لنا القبيح من الحسن ، وذلك لا يتم إلا بعد العلم بأنه مقدور لنا لأنه فرع عليه .

وليس لأحد أن يقول : إن هذه القضية إنما (٧) تثبت فيما يدخل تحت

(١) ه : — أنه . (٢) ا ، ه : مبدءاً .
(٣) و : + أحدهما . (٤) ه : مبتدءا .
(٥) و : مايليه . (٦) و : باب
(٧) ا ، ه : — إنما .

تكليفكم ، وليس كذلك حال هذه الأجناس ، لأن ما ذكرناه مما يقتضيه كمال العقل . فسواء كان علينا فيه تكليف أو لم يكن علينا فيه تكليف ، فما قلناه واجب ، ولهذا وجب فى أهل الجنة [٢٩ ب] أن تحصل لهم هذه المعرفة ، وإن كان التكليف عنهم زائلا . فبهذه الجملة نعلم أنه مما (١) لا يدخل تحت قدرنا وأن القديم جل وعز مخصوص بالقدرة عليه . فأما وجوب وقوعه إبتداء من دون سبب ، فلأنه لا نمكن الإشارة إلى شيء يولده .

وجملة الأمر أن كل سبب تدعى توليده لا يخرج عن وجهين : فإما أن يولد لاختصاصه بجهة فهو كالاعتماد ولاحظ له فى توليده أصلا ، وإما أن لا يختص بجهة فيولد فى محله ، وهذا يقتضى صحة (٢) إجتماع جوهرين فى حيز واحد .

فإن قيل : هلا (٣) جاز وجود معنى لا فى محل يولد الجوهر (٤) . قيل له : لا (٥) ، لأنه إذا وجد لا (٦) فى محل ، فقد زال الاختصاص فيه فليس بأن يولد الجوهر فى وجهة أولى من غيرها ، فيجب أن يولد فى سائر الجهات . وبمثل هذا يبطل أن يولد الجوهر جوهراً مثله ، لأنه إذا لم يكن هناك إختصاص لتوليده ، فليس بأن يولد فى جهة أولى من غيرها ، بل الأولى — والحال هذه — أن يولده فى جهة نفسه . وعلى أنه كان يلزم توليده لما لا يتناهى من الجواهر ، لأنه يجب توليده لغيره فى الحال لأنه لا وجه يقتضى تأخره إلى الوقت الثانى فيقتضى ماذكرناه . ولأن الذى يوجد لا فى محل هو إرادته تعالى وكراهته . والفناء والإرادة والكراهة لو ولدا الجوهر لولداه من فعلنا أيضا . والفناء هو

(١) ه : — مما . (٢) ه . — صحة .
(٣) و : — هلا . (٤) ه : — الجوهر ، و : الجسم .
(٥) و : — لا . (٦) و : — إذا وجد لا .

ضد الجوهر ، فكيف يولده ، وكان يجب صحة وجود الفناء ويمنع مانع من توليده ، ولامانع إلا الجسم ، فكيف يكون مانعا متولداً (١) .

فصل

في أن الجوهر لايولد ولايتولد عن جنس آخر

وكما لايصح في الجوهر أن يتولد عن شيء من الأجناس ، فلايصح فيه أن يولد غيره من الأجناس . أما المعاني التي يجوز خلو الجوهر منها فتبعد الشبه (٢) في توليده لها . وإنما يقول قائل : هلا كان مولدا للكون . وهذا لايصح لأنا قادرون [٣٠ ا] على الكون . فلو ولده لقدرنا على الجوهر ، لأن القادر على مسبب السبب ، قادر على سببه . وقد أبطلنا أن نقدر على الجوهر .

وبعد : فكان يصح أن لايولد لمانع فيخلو منه، فكان (٣) يلزم عند فقد الاختصاص أن لا يكون بتوليد بعض الأكوان أحق من توليد غيره . فإن قيل : كيف لا يكون الجوهر مولدا للكون مع أن وقوعه بحسبه ؟ قيل له (٤) : لأن من شروط توليد الشيء غيره أن يعلم حدوث ما هو سبب وحدوث غيره بحسبه على وجه لولا حدوثه لما حدث المسبب . ونحن نعلم إستحالة خلو الجوهر من الكون مع الجهل بحدثه (٥) ، بل مع تجويز قدمه . فكيف يجعل سببا له والحال هذه !! فصح أنه لايولد غيره كما لايتولد عن غيره ، وأن حدوثه هو من عند الله إبتداء .

(١) ا ، هـ : متولدا مانعا . (٢) ا ، هـ : الشبهه .
(٣) ا ، هـ : وكان . (٤) هـ : — له
(٥) و : بحدوثه

فصل

في أن الجوهر لايحصل في مكانين في وقت واحد

ليس يصح في الجوهر أن يحصل في مكانين والوقت واحد . والحكم في ذلك معلوم ضرورة ، وإنما يقع الكلام في علته . والمحيل(١) له عندنا هو أن إجتماع الضدين لما استحال ، وكان الكونان في مكانين ضدين على ما سيجيء ذكره ؛ وجب أن يستحيل حصوله في جهتين ، وإن كنا متى حققنا إستحالة كون الجوهر على حالين(٢) ضدين لأن تضاد الكونين لايعلم إلا بعد العلم باستحالة كونه في جهتين. فكان الذي حققناه أولى وأقرب . وقد يجوز أن يعلل هذا الحكم بأنه لو كان في جهتين لشغل أزيد(٣) من قدره ، وإذا إختص بقدر لم يجز أن يشغل مثليه لأنه ينقض ذلك ، ويصح الجمع بين العلتين لأن كل واحدة منهما مؤثرة في هذا الحكم . فإن(٤) كان هاهنا مايقتضي أن الجمع بينهما لايصح ، منعنا من التعليل إلا بالأول، وإلا فالأمران صحيحان . وقد ذهب أبو يعقوب(٥) البستاني إلى أن المحيل هو التحيز ، وذلك لما منع من ثبوت القضاء في الأكوان وستقصي(٦) الكلام عليه من بعد .

فصل

في امتناع حصول جوهرين في جهة واحدة

وكما يمتنع(٧) حصوله والوقت واحد في مكانين فكذلك [٣٠ ب] يمتنع

(١) ا ، هـ : فالمحيل . (٢) و : حالتين .
(٣) هـ : أكثر . (٤) هـ : وإن
(٥) هـ : أبولو يعقوب . (٦) هـ : سنستقصي .
(٧) ا : يمنع .

حصول جوهرين فى جهة واحدة والذين خالف فيه هو إبراهيم النظام ، لأنه جوز التداخل على الجواهر . والمعقول من ذلك ليس إلا القول بأن أحدهما يصح أن يصير بجنب الآخر وإلا فى أراد المجاورة فذلك مسلم له .

فأما الذى يدل على ما قلنا فهو أنه كان يجب أن يصح منا أن نجعل أحد الجوهرين بجنب الآخر — لأنا قادرون على الكونين وليسا بضدين فيمتنع اجتماعهما . فإذا امتنع ذلك ، ولا مانع ، فقد بان أن (١) المحيل هو أمر راجع إليهما فيجب مثله فى كل قادر .

وبعد : فكان لا يجب على طريقة واحدة فى الجواهر (٢) أن تتعاظم بانضمام البعض إلى البعض بل كانت تتعاظم (٣) فى حال دون حال بأن تتداخل مرة ولا تتداخل أخرى .

وبعد : فكان لا يمتنع دخول أحدنا فى جبل أصم وخروجه من ورائه ، بأن تتداخل الأجسام ، وكان يجب صحة أن يرى أحدنا من وراء الجدار بمداخلة شعاعه له ، وكان لا يصير سد يأجوج ومأجوج مانعاً لهم بأن يحصلوا فى مكانه بالمداخلة . ولا يمكن أن نجعل الكثافة مانعة ، لأنها تأليف مخصوص لا حظ له فى المنع .

وبعد : فكان يجب زوال التحيز عن أحد الجوهرين إذا صار قدرهما واحداً بالمداخلة ، ولا يصح زوال صفة النفس .

وبعد (٤) : فكان يجب وجود ما لا يتناهى من الجواهر، لأن هذا الجوهر

---

(١) ه : — أن . (٢) ك : فى الجوهر .
(٣) ه : تعاظم ، و : كان تتعاظم . (٤) ه : فبعد .

يحل الجوهر ويحتاج إليه . ثم كذلك يحتاج كل جوهر إلى جوهر مثله فيقتضى ما لا نهاية له من الجواهر .

وبعد : فكان يجب — إذا اختص أحدهما بسواد والآخر ببياض — أن يرى اللونان (١) فى جهة واحدة . وكان يجب (٢) أن يصير اللون ، فى حال (٣) بقائه ، حالاً فى محل ثان يداخل محله محلاً آخر . فهذه الوجوه كلها تفسد تجويز المداخلة على الأجسام . وقد استدل على ذلك بأنهما (٤) إذا حصلا فى جهة واحدة ، صح وضع جزء آخر فوقهما ، فيقتضى وجود هذا الجزء فى مكانين وهذا معترض ، لأنهما إذا تداخلا فالجهة واحدة ، فكذلك الجزء الموضع (٥) موجود فى مكان واحد (٦) [٢١ ا] فالمعتمد ما تقدم .

فصل

فى استحالة حصول الجوهرين فى محاذاة واحدة

فأما العلة التى استحال فى الجوهرين أن يحصلا فى محاذاة واحدة (٧) فهو التحيز عندنا .

وذهب الشيخ أبو على إلى أنها تضاد الكونين ولا تقع الشبهة إلا فى هذا الوجه . فأما أن يقال بتضاد الجوهرين فبعيد ، لأن الدلالة قد قامت على تماثل الجواهر . ولأنهما لو تضادا لم يصح وجود جوهرين فى العالم لأن تضادهما لو ثبت لكان على مجرد الوجود . وليست المحاذاة مما يمكن الإشارة إليه ، فيقال

---

(١) ا ، ه : اللون . (٢) ا ، ه : يلزم .
(٣) ا ، ه : — حال . (٤) ه : أنهما .
(٥) و : الموضوع . (٦) ه : فى جهة واحدة .
(٧) ه : واحد .

يتضادان عليها . وعلى أنه كان يجب إذا وجد فى أحدهما بعد وجود الآخر ، أن يؤثر فى عدمه لا فى ثقله . فكان يجب أن ندرك أحدهما بالعكس من الآخر ، كما نقوله فى السواد وضده .

فأما الذى قاله (١) الشيخ أبو على فغير سديد ، لأن الكونين إذا حصلا فى محاذاة واحده ، فهما مثلان . فكان يجب — إن كانت العلة هذه — أن يصح إجتماعهما . وعلى أنهما لو كانا ضدين لكانا (٢)، عند تغاير المحل بهما يكونان ضدين فى الجنس لا فى الحقيقة ، فيصح إجتماعهما .

وبعد : فإنا عند العلم بتحيزهما نعلم إستحالة وجودهما فى جهة واحدة ، وإن لم نعلم سوى ذلك . ولا يصح العلم باستحالة حكم من الأحكام فى ذاتين إلا مع العلم بالوجه المؤثر (٣) فيهما إما على جملة أو تفصيل .

وبعد : فلو قدرنا خلوه من الكونين (٤) لثبت الحكم الذى قلناه (٥) وكيف يعلق بالكون ، ولأن حكم التحيز ينكشف بالمنع فتعليقه بغيره إخراج له عن حقيقته . فثبت أن الوجه المحيل هو تحيزهما لا غير .

فصل

فى إثبات الخلاء فى العالم

إعلم أنه كما يستحيل ما قدمنا ذكره من إجتماع جوهرين فى جهة واحدة أو وجود (٦) الجوهر الواحد فى مكانين فغير مستحيل حصول جوهرين على وجه لا ثالث بينهما . وهذا هو القول بثبوت الخلاء فى العالم .

(١) هـ : فأما ما قاله . (٢) فى الأصل : لكان .
(٣) هـ : الذى يؤثر . (٤) م : الكون .
(٥) و : قلنا . (٦) ا : ووجود .

وقد أحال الشيخ أبو القاسم وجود الخلاء فى العالم . ونحن نقول : إنه لا بد من أن تكون ههنا مواضع خالية ، لولا ذلك لتعذر علينا التصرف . فإنه يكون (١) هناك هواء مانع [٣١ ب] لنا من الكون فى مكانه ، فلا نتمكن من التحرك إلا بعد إنتقال ذلك الجسم عن مكانه إلى مكان سواه . ثم كذلك أبداً ، فيؤدى إلى التعذر الذى قلنا .

ولا يمكن أن يقال : إنما يتأتى التصرف منا لأن أحدنا يصير فى مكان الهواء فى حال يحصل الهواء فى مكانه ، لأن أحدنا يدفع فى جهة (٢) الهواء ، فيجب أن يتحرك إلى مكان غير مكان أخذنا . فإن (٣) انتقل إلى مكانه فإنما يصح من بعد . وعلى أنه لو صح فى كوزين مملوءين أن يصب الماء من أحدهما فى الآخر بأن ينتقل الماء من أحدهما إلى الآخر فى حال ما ينتقل الماء من الآخر إليه ، وكان (٤) يجب فى مضيق يلتقى فيه إثنان أن ينتقل أحدهما إلى مكان صاحبه فى حال ما ينتقل الآخر إليه . وهو مثل أجسام كثيرة قد إكتنزت فى طرف صلب لأن حركة بعضها إلى مكان البعض متعذر (٥) إذا لم يكن هناك مكان فارغ إلا باتساع الطرف أو بانقطاعه . وليس له أن يقول بانبساط الهواء أو انقباضه ، فيصح عند الانقباض أن يحصل فى مكانه ، لأن مع القول بأن الأجسام أبدا تجتمع على وجه لا خلل بينها (٦) ، لا فائدة فى الانقباض والانبساط . فطريق تصحيح هذه الدلالة ما أشرنا إليه . والذى يقرب منه أنه لا يصح فى زق ملء ريحاً أن تغرز فيه إبرة ، لأنه لا خلل هناك . وصحة الغرز فيه تقتضى حصول جوهرين فى جهة واحدة .

(١) هـ : يكن . (٢) و : — فى جهة .
(٣) و : فإذا . (٤) هـ : فكان (مكررة)
(٥) هـ : فيتعذر . (٦) هـ : بينهما .

ويدل على ما قلناه (١) أنا لو أخذنا رقا وبذلنا الجهد فى إخراج ما فيه من هواء ، ثم ألزقنا إحدى جلدتيه بالأخرى ، وسددنا رأسه على حد يمتنع دخول الهواء فيه ، لصح من بعد جذب إحدى الجلدتين عن الأخرى ، فيحصل هناك خلاء بينهما ، لولا ذلك لتعذر الدفع .

فإن زعم زاعم أن الهواء يدخله ، لم يصح قوله ، وإلا لزم أن يصير بعد أوقات كالرق المنفوخ . وعلى أنه لو دخله الهواء لما فيه من الخلل ، لجاز خروجه منه بعد ساعات ، وإن كان منفوخا فلا يبقى على حالته . وبمثل هذا نبطل قول من يقول : إن عند الغرز فى الرق يخرج الهواء بقدره ، لأنه كان يلزم [٣٢ ا] خروج كل (٢) ما فيه فى مدة يسيرة . هذا على أنا إذا قيدنا (٣) حواشيه فذلك متعذر . ويقرب من ذلك من طبق بين راحتيه ، ثم يفرق ما بين الوسط منهما قبل أن يفرق ما بين الطرفين فتكون المماسة بين الطرفين مانعة من دخول الهواء ، فيخلو الوسط من الهواء .

وقد إستدل أبو إسحق بن عياش وقال : إنا لو أخذنا قارورة ضيقة الرأس فمصصنا الهواء منها ، وسددنا رأسها بالإبهام ، ثم غوصناها فى الماء ، لدخلها الماء من غير بقبقة تسمع . فلو كان هناك هواء لحصل إصطكاك وتضاغط . فكذا تسمعه ولما جذبنا الهواء منها .

ومما يدل على ذلك أنك إذا قدرت خطا من ستة أجزاء ، فلا شبهة فى صحة نقل هذه الأجزاء التى بين الطرفين ، كما يصح نقلها لو فقد الاتصال . فلو نقلت هذه الأجزاء لم يخل حال الطرفين من وجهين : اما أن يلتقيا فى الحال (٤)

(١) و : ما قلنا .

(٢) هـ : كلها .

(٣) غير واضحة فى النسخة هـ ويمكن أن تقرأه ميزنا فى النسخة و .

(٤) هـ : حال .

فيؤدى إلى الطفر أو لا (١) يلتقيا فى الحال فيثبت فى العالم خلاء . وعلى مثل هذا لو أفنى الله الأجسام التى بين السماء والأرض على مذهبهم ، خاصة فى أن الباقى باق ببقاء ، وبقاء أحد الجوهرين لا يفتقر إلى غيره لكان : إما أن يبقى بينهما خلاء فلا يلتقيان ، أو يلتقيان فى الحال فيؤدى إلى الطفر على ما قدمناه .

وبعد : فكان يصح (٢) فى الأصل أن يوجد الله السماء والأرض ، وليس بينهما هواء لأنهما لا يحتاجا (٣) إليه ، ولا القديم تعالى محتاج (٤) إليه فى خلقهما . وإذا منع من ذلك بأنه يؤدى إلى الخلاء ، فقد أتى عليه دليلنا ، وهو تعليل الشىء بنفسه . فأما الاستدلال على ذلك بأن هذه الآبار العميقة إذا بلغ الإنسان قعرها مات وإذا أنزل إليها سراج إنطفأ (٥) ولم تكن العلة فى ذلك إلا إنتفاء (٦) الهواء هناك (٧) فضعيف ، لأن لقائل أن يقول : بل الهواء هناك حاصل ، ولكن الذى يحتاج إليه لبقاء الحياة هو الهواء (٨) اللطيف الرقيق دون الهواء الكثيف . فالذى عدم هو صفة الهواء لا نفسه . فلأجل ذلك [٣٢ ب] يموت من ينزل إليها . فأما قولهم إن وجود الخلاء فى العالم يقتضى أن لا يصح وصف ما بين جوهرين أنه (٩) أقل مما بين غيرهما ، ولا أن يصح وصف ما بينهما بشىء من المقادير كالذراع والباع ، لأن هذه الأوصاف إنما تنطلق على أجسام ثابتة .

فالجواب : أنه ليس يجب أن يكون على كل حـال بين هذين الجوهرين

(١) هـ : — لا

(٢) هـ : — يصح

(٣) فى الأصل : لا يحتاجان

(٤) ا ، هـ : يحتاج

(٥) ا ، و : إنطفىء

(٦) ا ، هـ : عدم

(٧) و : — هناك

(٨) هـ : اللهوى

(٩) هـ : لأنه ، ا : بأنه

أجسام ثابتة يعبر عنها بالذراع وغيرها . بل يصح على حد تقدير أن يقال ذلك بمعنى أن لو كانت هناك أجسام ، لكانت تستحق لما فيها هذه التسمية ، أو كان الذى بين بعضها وبين البعض أزيد مما بينهما وبين غيره أو أنقص . بل هذا هو الأقرب ، وإلى الأوهام أسبق ، لأنه ليس يعرف إلا العدد القليل أن بين هذين الجسمين هواء يتقدر بالذراع والباع ، ويوصف بالقلة والكثرة . وإنما الذى يعتقده العقلاء أن بينهما ما لو كان هناك جسم مقدر بهذه المقادير لشغل المكان.

ويبين صحة ما قلناه أن الله تعالى لو خلق جسماً ثم خلق بعده من دون فاصله جسماً آخر ثم خلق ثالثا بلا فاصله ، لكان أن يقال إن بين الأول والثالث أكثر مما بين الأول والثانى على ضرب من التقدير ، وإن كنا نعلم أنه ليس بين الأول والثانى شيء . ولكن لو كان هناك وقت لكان فى أحد الموضعين أكثر من الآخر . فإن إدعوا أن إدراك جوهرين لا يصح إلا بعد مشاهدة ما بينهما من الخلل ، إذا كانا مفترقين ، فذلك[١] غير مسلم لهم . لأنا إذا جوزنا[٢] كونهما ولا ثالث بينهما ، فقد جوزنا إدراكهما ، ولا ندرك الخلل الذى بينهما . فصار من ادعى ذلك ، كن ادعى إستحالة وجود الخلاء فى العالم .

فإن قالوا :[٣] إنا[٤] نمص الهواء من القارورة ، فإذا قلبناها على الماء دخلها الماء ، مع أن من حقه النزول . فإذا صعد إليها فلابد من علة وهى[٥] إستحالة الخلاء فى العالم[٦] ، لأنا بإخراج [٣٣ ا] الهواء من القارورة قد أحميناها بما فعلنا فيها من النفس ومن شأن الحار أن تخف حركته ويسرع ، والهواء الحار

(١) هـ : فكذلك
(٢) هـ : أجزنا
(٣) و : وإن
(٤) ا ، هـ : إنما
(٥) هـ : وهو
(٦) هـ : — فى العالم

يخرج من القارورة ، فلا بد من شيء يخلفه وهو الماء . ولو لا ذلك لم يصح تصاعد الماء إليها[١] .

قيل لهم : هذا عكس الواجب ، لأن المص يخرج الهواء لا أنه يدخلها ، وإنما الذى يقتضى حصولها فى القارورة هو النفخ . وقد بينا أنه لو كان هناك هواء لضاغط الماء فسمعت بقبقة .

والعلة فى ذلك عندنا هى أن القارورة إذ حميت[٢] ، فتلك الأجزاء الحارة التى فيها نارية ، تذهب سفلا بقلب القارورة ، ثم تتراجع فتجذب الماء . وعلى مثل هذا يتصاعد البخار عن الأرض لوقوع الشمس عليها على ما نذكره من بعد . ولأجل ذلك لا يدخل الماء فى القارورة ، وإن أحميت بالنار لأن مافيها من الهواء ، لم يخرج بعد . قالوا : إن المحجمة إذا ركبت على الإخدعين ومص الحجام منها الهواء نبا اللحم وإنما يكون كذلك لاستحالة الخلاء فى العالم ، فيعود اللحم إلى مكان الهواء الذى قد مص .. قيل لهم : هذه دعوى منكم ، فن أين العلة[٣] بما ذكرتم ؟ بل لو إستدل بذلك عليكم لجاز ، فإنها لو ركبت على حجر ومص منها الهواء ، لم يكن لينبو الحجر[٤] ، ولا شيء يخلف الهواء المستخرج بالمص من المحجمة .

والعلة فى ذلك هى[٥] مخالطة الهواء لأجزاء اللحم ، فإذا جذب الهواء بالمص إنجذب اللحم معه ، كما أن الماء قد إتصل به الهواء . فإذا جذبنا بالأنبوبة إنجذب معه الماء . قالوا أن المجبر إذا أراد[٦] جبر[٧] العظم الكسير ، وضع قطعة من

(١) و : إليه
(٢) هـ : أحميت
(٣) فى الأصل ما
(٤) و : — الحجر
(٥) و : فهى
(٦) ا : أراد
(٧) هـ ، و : أجبر

العجين عليه ، ثم وضع عليه قطعة من النار ، ثم أكب عليه قدحاً ، وعند هذا يحما الهواء فيخرج من خلل القدح ، وبخروج الهواء منه ترتفع النار ، وبارتفاعها يرتفع العجين ، وبارتفاعه يرتفع العظم ويرجع إلى مكانه ولم تكن العلة فى ذلك إلا وجوب الخلاء فى العالم [٣٣ ب] قيل لهم : وهذا لو جعل دليلا عليكم لجاز ، لأن ما وصفتم لو وضع على حجر لم يستو الحال فيه بينه وبين وضعه على العظم المكسور . ولو كانت العلة ما ذكرتم ، لم يجب إفتراق الحال فيهما .

والعلة فيه عندنا هى : أنا بوضع النار نفعل اعتماداً سفلا مجتلباً ، فإذا بطل ذلك فى الثانى ، عادت النار باعتمادها صعداً ، فجذبت(١) اللحم والعظم وعادا(٢) إلى مكانهما ، فهو كالشمس الواقعة على أرض ندية ، فإن البخار يرتفع عنها لما كانت الشمس تتراجع بما فيها من الاعتماد صعداً بعد نفوذها فى الأرض، فتخرج معها بالجذب الأجزاء التى(٣) خالطتها . وهذا هو العلة فى ارتفاع الخل المصبوب على الأرض وما يحصل فيه من التبشبش لأن فى الخل نارية . وكل ما كان أعتق وأرق فهو فى ذلك أدخل .

قالوا : إن سراقه الماء إذا جعل فيها الماء ثم سد رأسها بالإبهام ، لم ينزل من تلك الثقب لما لم يكن هناك ما يخلفه من حيث امتنع دخول الهواء إليها لأجل(٤) ما حصل من السد . فلو(٥) نزل الماء لخلت السراقه ، وحيث(٦) لم ينزل عرفنا إستحالة الخلاء فى العالم . والجواب : أن هذا لو إستدل به عليهم لجاز .

---

(١) ه : لجذب
(٢) ه : وعاد
(٣) و : الذى
(٤) مكررة بالنسخة ه
(٥) ه ، و : لحيث
(٦) ا : لحيث

فإنه لو كان بدل الماء زئبقا لنزل(١) لا محالة ، وإن لم يكن يخلفه شىء . وكذلك فلو وسعت الثقب لنزل ولا شىء يقوم مقامه . وإنما لم ينزل الماء منها لأن الهواء ربما منع اليسير من الماء عند(٢) النزول . فإذا رفع الإبهام عنها دخلها هواء زائد(٣) ، فأعان على النزول . قالوا : قد ثبت فى الجرة إذا جمد ما فيها من الماء أنها تنشق وليس إلا لامتناع الخلاء فى العالم ، لأنه إذا جمد الماء إجتمعت أجزاؤه بالجمود وانقبضت ، فاحتيج إلى هواء يخلف ذلك الماء فتنشق(٤) الجرة ليدخلها الهواء .

والجواب : أن مع القول [١٢٤ ا] بأن الأجزاء أبداً تجتمع على وجه لا خلل بينها(٥) ، لا فائدة لانقباض أجزاء الماء واجتماعها بالجمود ، فإنها مائعة كانت أو جامده ، فلا خلل بينها .

هذا وعلى ما قالوه يلزم فى الآنية لو جمد الماء فيها ، وهى من حديد أو صفر ، أن تنشق وقد عرفنا خلافه . فالعلة فى إنكسار الجرة أن اعتماد الماء يتزايد بالجمود ويلاقى موضعاً من الجرة فتنشق إذا لم تصادف صلابة مانعة من تأثير الاعتماد فيها بالتفريق . قالوا : ان القارورة إذا كبت(٦) على هاون وألزقت القارورة بالطين أو غيره حواليه ثم أنها رفعت ، إرتفع(٧) الهاون . والعلة أنا بإلزاق أحدهما بالآخر منعنا الهواء(٨) عن أن يتخلله ، فلا بد من انجذاب الهاون بجذبها .

---

(١) ه : + الماء
(٢) ا ، ه : عن
(٣) ه : أزيد
(٤) ا ، ه : فتنشق
(٥) ه : بينهما .
(٦) ه : أكبت
(٧) ا ، و : إرتفعت
(٨) ه : الهاون :

وعندنا أن ذلك إن صح ، فارتفاع الهاون هو لأن هواء القارورة يتشبث بالطين الملتزق ، فانجذب الهاون بأخذ القارورة . وجملة الأمر فى كل ما يوردونه أنه وجود محتمل وما قدمناه (١) لا يحتمل ، فثبت صحة وجود الخلاء فى العالم .

فصل

فى استحالة خلو الجوهر من السكون

إعلم أن الجوهر الذى هو محل الأعراض يجوز خلوه من جميع ما يصح وجوده فيه من لون وطعم ورائحة وغيرها . وإنما نحيل وجوده عاريا عن (٢) السكون لا لأمر يرجع إلى أنه يحتمله حتى يصح قياس غيره عليه ، بل لأنه لا يجوز وجوده غير متحيز . ولا يجوز وجود المتحيز إلا فى جهة ، ولا يحصل كذلك إلا بكون . فصار من هذا الوجه وجوده متضمنا بوجوده ، وهذا غير موجود فى المعانى الأخر .

وقد أوجب الشيخ أبو على أن لا يخلو الجوهر مما يحتمله أو من ضده إن كان له ضد . فإن لم يكن له ضد لم يخل منه أصلا . فاقتضى هذا من طريقته أن نقول بامتناع خلو الجوهر من اللون ومن غيره من الأعراض . وهذا هو طريقة الشيخ أبى القاسم فى الجملة . وإن(٣) [٢٤ ب] لم يكن هذه التفصيل الذى ذكرناه .

والذى يختاره أبو هاشم وأصحابه جواز خلوه من هذه المعانى فى الأصل . فإن(٤) وجد فيه لون لم يصح من بعد خلوه منه ما دام موجوداً إلا إلى ضد يشارك حاله حال الأول فى صحة البقاء عليه ، وأن لا ينتفى إلا بضد . وإنما يصح عدمه أصلا بعدم المحل . وكذلك القول فى الطعوم وغيرها ، فإذا عدمت

(١) و : قلناه
(٢) و . من
(٣) مكرره فى النسخه ا
(٤) هـ : وإن

جازت (١) إعادته خالياً من المعانى كلها ما عدا السكون على ما تقدم . فإن وجد بقربه جوهر آخر ، وجب وجود التأليف بينهما ، وفى كل واحد منهما لا لأمر يرجع إلى امتناع خلوه من التأليف ، لكن لأنهما يتجاوران بمجاورة تولد التأليف لا محالة . وإذا(٢) وجد فى الجوهر رطوبة ، فلابد من وجود اعتماد سفلا . وإن وجدت يبوسة فاعتماد صعداً لأمر يرجع إلى تضمنها لهذين الاعتمادين المختلفين .

ومتى دللنا على جواز خلو المحل عن هذه المعانى وتعريه عنها ، فقد ثبت لنا جواز خلو المحل من دون أن يوجد فيه ما يحتمله لا محالة ، وإن كنا نقول : إن هذا المذهب يوجب أن يوجد ما لا يتناهى من السواد وغيره فى المحل الواحد لا حتماله له ، لأنه لا قدر ألا وتصح الزيادة عليه . ووجود هذا الزائد فى المحل على حد وجود الأصل فى الصحة ، وكذلك يلزم فى قلب أحدنا أن يوجد فيه من الاعتقادات والإرادات ما لا حصر له .

وإنما يلزم(٣) ذلك لأن الغرض باحتمال المحل هو أن المحل فى وجود ذلك الحال فيه لا يفتقر(٤) إلى أزيد مما هو عليه من التحيز . فإن امتنع وجود غيره فيه ، فالمانع إليه يرجع ، لا إلى تحيز الجوهر . ونحن لما أوجبنا استحالة خلوه من السكون لم نجعل العلة أن المحل لا يخلو مما يحتمله . فكأن لقائل أن يلزمنا مثل ما ألزمناه . وإنما جعلنا العلة ما تقدم القول فيه .

فأما الدليل [١٢٥] على جواز خلوه من اللون وغيره ، فهو ما قد ثبت أن اللون غير الجوهر ولا يسأل السائل عن هذه المسألة ألا وهو مسلم لذلك .

(١) هـ : جاز
(٢) ا ، هـ : فاذا .
(٣) ا ، هـ : لزم
(٤) و : لا يفقر

وإذا(١) تغايرا ولم يكن بينهما تعلق وكان القادر عليهما مختاراً ، فيجب — كما يصح أن يجمع بينهما فى الوجود — أن يصح منه إفراد أحدهما عن صاحبه .

ويقع الكلام ها هنا فى فصلين(٢) : أحدهما بيان عدم تعلق بينهما . والثانى أنه إذا لم يكن بينهما تعلق ، فلا بد من صحة وجود أحدهما منفصلا عن الآخر .

أما الفصل الأول فالذى يصح أن يشتبه هو أن يدعى بين الجوهر واللون تعلق الحاجة أو تعلق الإيجاب . ولا نذكر فى ذلك تعلق الفعل بفاعله لأن الشبهة فى هذا الباب زائلة عن الجوهر واللون . وتعلق الحاجة إما أن يكون فى نفس الوجود ، أو فى بعض الصفات الثابتة للجوهر ، أو فى بعض الأحكام له . والإيجاب إن ثبت بينهما فهو : إما إيجاب السبب للمسبب ، أو إيجاب العلة للمعلول . وقد يقال فى الشىء أنه موجب لغيره على غير هذين الوجهين ، مثل ما يقال فى إيجاب السواد نفى البياض . إلا أن كلامنا فيما يؤثر فى أمر ثابت لا فى إنتفاء ما ينتفى . وليس فى الإيجاب على هذا الوجه الطريقة التى بيناها . فإذا بطل وجها التعلق بين الجوهر واللون فقد تم الفصل الأول .

ليس يجوز أن نجعل الحاجة بينهما فى الوجود نفسه ، فإن اللون قد ثبت حاجته إلى الجوهر ، فلا يجوز فى الجوهر أن يحتاج إلى اللون ، لأن الشيئين لا يجوز احتياج كل واحد منهما إلى صاحبه فى وجه واحد ، لأنه يقتضى حاجة الشىء إلى نفسه من حيث يحتاج إلى أمر هو محتاج إليه ، وهذا بين بثلاثة أشياء. يحتاج الأول إلى الثالث ، والثالث إلى الثانى ، والثانى إلى الأول ، فيعود الأمر

(١) م : فإذا .
(٢) ا ، م : موضعين .

إلى أنه محتاج إلى نفسه حتى كأنه لو لم يوجد وهذا ظاهر الفساد .

وليس ينقلب هذا علينا إذا قلنا فى الجوهر أنه محتاج إلى الكون والكون يحتاج إليه [٣٥ ب] لأن الوجه مختلف(١) فالكون يحتاج فى وجوده إلى ذات الجوهر ، والجوهر فى كونه كائناً يحتاج إليه .

ولا يمكن أن يقال : إنا نجعل وجه الحاجة فى الجوهر واللون مختلفاً ، فنقول : إن اللون محتاج إلى تحيز الجوهر والجوهر يحتاج إلى وجود اللون ، لأنه إذا احتاج إلى تحيز الجوهر فقد احتاج إلى تحيز الجوهر فقد احتاج إلى وجوده من حيث يحتاج فى التحيز إلى الوجود، فثبتت الحاجة إلى وجود الجوهر. وإن كانت بواسطة فيعود الأمر إلى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه فى وجه الوجود، وليس كذلك الكون، لأنه ليس يحتاج وجود الجوهر إلى كون بواسطة، فيقال:قد(٢) احتاج إلى الكون والكون محتاج إليه، بل الكون يحتاج إلى وجود الجوهر والجوهر لا يحتاج إلى أن يكون كائناً فى جهة مخصوصة حتى يفتقر إلى الكون فافترقا .

وبعد : فاللون يقع على الشىء وضده ، فلو احتاج الجوهر فى وجوده إليه لكان قد احتاج إلى ضدين، وذلك لا يصح لأن ما أحال الشرط أحال المشروط. فأحد الضدين ، كما يصحح وجود المحتاج ، يحيل وجود الضد الآخر وهو شرط . ونحن لا نجعل التأليف محتاجاً إلى المجاورة ، بل نراعى حال المحلين ، وإن يكونا فى حكم المحل الواحد حتى لو صح ذلك بلا كون لم يحتج إليه . وكما لا يحتاج

(١) ا ، م : يختلف
(٢) ا ، م : فقد

إلى هذين اللونين الضدين ، فكذلك لا يحتاج إلى هاتين الصفتين المتضادتين[١] المتجاورتين[٢] ، حتى لو لم يكن الكائن بكونه كائناً صفة ، لكفى فى وجود التأليف تجاورهما ، ولا يحتاج فى كونه إلتزاقاً إلى الرطوبة واليبس ، وإنما المرجع بكونه إلتزاقاً إلى وجوده ، وفى أحد محليه رطوبة وفى الآخر يبوسه .
ولا تحتاج الإرادة إلى أضداد من علم وظن واعتقاد، وإنما الواجب أن لا يكون المريد فى حكم الساهى عن صحة حدوث المراد فقط ، لا أنا نصفها بالحاجة فى وجودها إلى وجود أحد هذه الأضداد .

وبعد : فلو احتاج [١٣٦] الجوهر فى وجوده إلى اللون ، لوجب أن يصح وجود اللون من دون[٣] الجوهر لأن من حق المحتاج إليه صحة وجوده مع عدم المحتاج إليه[٤] كالعلم والحياة ، وكالحياة وما تحتاج إليه من البنية . ولولا ذلك لم ينفصل المحتاج من المحتاج إليه ، لأنه كان لا يصح وجود المحتاج من دون المحتاج إليه. وفى وجوب الفرق بين المحتاج والمحتاج إليه دليل على ماقلناه.
فبهذه[٥] الجملة تبطل[٦] حاجة الجوهر إلى اللون فى الوجود .

فأما حاجته إليه فى بعض صفاته فلا يصح لما ذكرنا[٧] أن اللون إسم يقع على الشىء وضده ، وهذا مستمر فى أى صفة . قالوا : إن الجوهر يحتاج فى كونه عليها[٨] ، إلى اللون . على أن صفات الجوهر تختلف : فكونه جوهراً

(١) ا : المتضادتين (٢) ا : للمتجاورين
(٣) و : — دون (٤) ا ، و : — إليه
(٥) ا ، و : فهذه (٦) و : + بها
(٧) هـ : لمثل ما ذكرنا
(٨) هـ ، و : إن الجوهر فى كونه عليها يحتاج

إذا لم يفارقه فى العدم ، فكيف نحكم بحاجته فى كونه عليها إلى اللون مع ثباتها ولا لون ! !

وبعد : فهو مستحق للذات فكيف يفتقر إلى معنى ! !
وأما تحيزه فالحال فيه كالحال فى كونه جوهراً . فإنه واجب لما هو[١] عليه[٢] فى ذاته ، فلا يصح أن يحتاج فى ثبوته للجوهر[٣] إلى معنى . على أن اللون محتاج إلى تحيزه ، فكيف يقف التحيز عليه . وكان يلزم صحة وجود اللون من دون حصول التحيز ومن دون كونه جوهراً لأن من حق ما يحتاج إليه ما قلناه .
وبعد : فلابد من تعيين الحاجة لجنس[٤] من أجناس اللون فيجب عند عدمه أن يعدم الجوهر ويزول تحيزه . وأما فى كونه كائناً ، فإنما يفتقر إلى الكون دون اللون والصفة الواحدة محال إستحقاقها لأمرين مختلفين . ويبين هذا صحة تنقله فى الجهات ولونه واحد ويثبت[٥] فى الجهة الواحدة واللون يتعاقب عليها ، وكان يلزم — والجهات غير منحصرة — أن تنحصر الألوان كما لا تنحصر الأكوان . فأما حاجته إلى اللون فى بعض أحكام الجوهر فلا يصح ، لأن ذلك الحكم — إن كان المرجع به إلى احتماله للأعراض[٧] — فهو لتحيز لا لأجل [٣٦ ب] اللون .

وبعد : فهو حكم واحد ومن المحال إستحقاقه لأمور متضادة . على أن ذلك العرض إن أريد به اللون نفسه ، فلو إحتاج إليه لاحتماله له ، وهو يحتمل ما لا نهاية له ، لوجب حاجته إليه وأوجب وجوده فيه ، وان أريد به عرض

(١) ا ، هـ : — هو . (٢) مكررة فى النسخة .
(٣) ا : يحتاج إلى ثبوته فى الجوهر (٤) و : فكان
(٥) و هـ : بجنس (٦) و : وثبت (٧) ا : الأعراض

آخر فليس بأن يحتاج إلى اللون لاحتماله لذلك العرض أولى من أن يفتقر إلى ذلك العرض لاحتماله للون[1] : وإن أريد بذلك الحكم منعه غيره من أن يكون بحيث هو ، فهذا الحكم أيضاً لتحيزه . وعلى أنه حكم واحد فلا يجوز[2] احتياجه إلى أضداد . وإن أريد بذلك الحكم صحة إدراكه بحاستين[3] ، فهو لتحيزه يدرك لمساً ورؤية .

يبين هذا أنه إذا كان إدراكه لمساً هو لتحيزه ، فكذلك يجب في إدراكه بالعين لأن الإدراك يتعلق بالعين بالشيء على ما تقتضيه أخص أوصافه . ولا يمكن أن يقال : يدرك لمساً للونه ، وإلا وجب في الضرير — إذا أدركه لمساً — أن يعرف لونه . فإذا وجب في إدراكه بأحد[4] الطريقين ما ذكرنا ، فكذلك في الطريق الآخر . فبهذه[5] الجملة يبطل تعلق الحاجة من كل وجه .

فأما الإيجاب فإن جعل إيجاب علة لمعلول لم يصح لأن تأثيرها هو في إيجاب الأحوال والأحكام للذوات لا في وجودها . ولولا ذلك للزم خروج الحوادث عن تعلقها بالقادر . فلا يجوز أن يكون الجوهر علة في اللون .

وبعد : فلو أوجب اللون لم يكن بإيجاب[6] بعض الألوان أولى من بعض[7] وهذا يوجب وجود المتضادات .

وبعد فالعلة لا تختص بمعلولها إلا إذا وجد المعلول أولاً ، فكيف يترتب وجوده على وجود العلة . على أنه كان يصح أن يوجب إلا جنساً مخصوصاً ، لأن العلة لا توجب الشيء وضده ، وهذا يقتضي أن لا يصح وجود أجناس

---

(1) و : اللون
(2) هـ ، و : ولا يجوز
(3) ا : بالحاستين .
(4) و : بإحدى
(5) ا ، و : فهذه
(6) هـ : بإيجابه .
(7) و : البعض

اللون أجمع مع الجوهر ، بل إنما يوجد معه جنس مخصوص ، حتى إذا عدم عدم الجوهر . ويلزم ، إن كان بعض الجواهر لأمر يرجع إليه ، يوجب وجود هذا اللون المخصوص فيه ، وهي [١٣٧ ا] متفقة متماثلة أن اقتضى[1] وجود ذلك اللون في كل الجواهر[2]. وإن جعل إيجاب السبب للمسبب لم يصح ، لأنه يعود بالنقض على القول باستحالة خلو الجوهر من اللون ، لأنه كان يجوز أن يوجد ، ولا يوجد ما يتولد عنه لعارض ، لأن هذا من حقيقة السبب والمسبب .

وبعد : فكان لا يختص بتوليد بعض الألوان المتضادة دون بعض . وهكذا لو جعل اللون مولداً للجوهر ، لأنه كان يختص بتوليده إياه في جهة أولى من غيرها ويفارق[3] في ذلك بتوليد الاعتماد لأنه يولد في أقرب المحاذيات[4] من محاذاة محله حيث[5] استحال الطفر[6] على المحال . فكان يلزم أن[7] لو ولد اللون أن يزداد لونه على مر الأوقات ، وكان يجب أن يولد جنساً واحداً من اللون ، لأنه لا يصح توليده الشيء وضده . وهذا[8] يوجب أن لو زال ذلك اللون أن يعدم الجوهر ، لأنه لا يصح توليده لغيره من بعد .

وبعد : فكان يجب أن تكون الجواهر — لتماثلها — متلونة بهذا اللون المخصوص ، وأن لا يجوز اختلاف اللون بها ، وقد عرف فساده ، فصح لك بهذه الجملة زوال وجوه[9] التعلق بين الجوهر واللون . وأما[10] الكلام في أنه

---

(1) و : تقتضي .
(2) ا : الجوهر .
(3) و : — في .
(4) هـ : المتحاذيات
(5) هـ : + لما .
(6) و : عن .
(7) ا ، هـ : — أن .
(8) و : ولهذا .
(9) هـ : وجود .
(10) و : فأما .

إذا لم يكن بينهما تعلق صح وجوده عارياً من اللون ، فظاهر لأنه يحل ـ والحال هذه ـ محل جوهرين (١) فى جواز انفكاك أحدهما من الآخر وانفراده منه .

وليس لأحد أن يقول : فأنتم تحيلون وجود بعض أجزاء الحياة إلا مع بعض من دون تعلق بينهما ، لأنا نوجب وجها من التعلق نذكره فى باب الحياة .

وأشكل ما قيل فى ذلك هو أن أحدنا لا يمكن أن يفعل حركة مبتدأة فى نفسه إلا ويفعل إعتمادا يولد الحركة فى عظمه وشعر يده ، ولا يصح أن يفعل هذه الحركة من دون أن يضيف (٢) إليها إعتمادا يولد حركة أخرى وليس بينهما تعلق ، ومع هذا فالانفصال مستحيل. ولا يمكنكم أن تقولوا : إنه يفعل الحركة أولا فى اللحم ثم يتحرك من بعد العظم باعتماد آخر يفعله ، لأن هذا لا يسقط الإلزام ، من حيث لم يصح أن يخلو من الفعل الاعتماد كما (٣) يفعل [٣٧ب] الحركة ولا تعلق بينهما . هذا على أنه لو تحرك اللحم كله إبتداء والعظم والشعر ساكنان ، لكان قد باينهما ، لأن هذا سبيل الجسمين إذا تحرك أحدهما وبقى الآخر ساكنا .

وقد قيل إن الأولى فى الجواب عن هذا السؤال أن يقال : إن الحركة لا يصح منا أن نفعلها إلا متولدة عن الإعتماد ، فنفعل الاعتماد أولا فى اللحم ثم تتولد عنه الحركة فيه وفى العظم والشعر ، إذ لا يمنع وجود المسببات الكثيرة عن السبب الواحد فى الحال ، ويكون وجود الحركة فى الثانى ، على ما ثبت من توليد الاعتماد ، وتلحق الحركة على هذا المذهب بالأجناس التى يتعذر علينا فعلها إلا عند سبب مثل الصوت والتأليف والألم ، ويفارق حالها حال السكون . وما لم نقل بهذا المذهب فالإلزام متوجه .

(١) ا : الجوهرين . (٢) مطموسة فى النسخة هـ .
(٣) ا : كيا .

وقد يصح أن نجيب عنه من دون ارتكاب المذهب فنقول : إنما تعذر فعلنا للحركة فى اللحم دون العظم والشعر ، لأن اليد بالاتصال قد صارت فى حكم الشىء الواحد ، وتجرى مجرى الثقيل الملتزق . فإن تحريك بعضه دون بعض لا يصح ؛ ولا يمكن بيان مثله فى الجوهر واللون وليس الذى (١) ذكرناه بمشبه لما يذكر فى نفى ثان لله (٢) عز وجل ، لأنهما لو ثبتا قديمين لم يصح أن يكون لأحدهما تعلق بالآخر من حيث كان وجود كل واحد منهما (٣) لذاته .

وإنما صورنا الكلام فى مقدورين يقدر القادر عليهما فنقول : إذا لم يكن بينهما تعلق صح أن نختار أفراد أحدهما عن الآخر كما يصح أن نجمع بينهما .

فهذه جملة الكلام فى بيان هذه الدلالة (٤) وقد إستدل أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك (٥) ، بأن فى الأجسام ما قد خلا (٦) من الطعم والرائحة كالهواء والماء ، وكظاهر العنبة والإجاصة لأنا نجاور بينها وبين المحل الذى تدرك به الطعم أو الرائحة ، فلا نجد واحدا منهما . ولو كانا موجودين لأدركناهما مع صحة الحاسة وزوال الموانع [٣٨ ا] .

فإن قال : قد ألفنا هذه الأجسام فلهذا لا ندرك ما فيها . قيل له : لا تأثير للالف فيما يجب عند الادراك أن نجده . فإن قال : إن فيها طعوماً مختلفة ، أو قال إن الذى فيهما من الطعم يسير . قيل له : ان إختلاط الطعوم لا يمنع من إدراكها . فإنا قد ندرك الطعوم المختلفة فى كثير من الأجسام . فأما إدعاء القلة فهو أيضاً غير مانع من الادراك لأن القليل كالكثير فى صحة الادراك . وإن

(١) و : ما . (٢) ا : فى ثان الله .
(٣) و : — كل واحد منهما ، ومكتوب بدلا منها أحدهما .
(٤) هـ : الأدلة .
(٥) فى النسخة و مكتوب « على ذلك » قبل أبى هاشم (٦) هـ : من .

كانت هذه الأجسام قد تعظم وتكثر ، فيجب — لو اختصت بهذه المعانى — أن تكثر أيضاً ، فيجب إدراكها . وإذا [1] ثبت جواز خلو الجوهر من الطعوم والرائحه ، فكذلك من اللون ، لأن العقل غير فاصل بين الأمرين .

وأحد ما استدل به شيوخنا : أن فى الأجسام ما قد خلا من [2] الصوت مع احتمال المحل له . والكلام فى ذلك أظهر من جميع ما تقدم . وإنما كان ينبغى بيان احتمال المحل للصوت ، وسنذكر القول فى استغنائه عن كل ما زاد على المحل وإذا صح ذلك ، وقد خلا المحل من [3] العرض الذى يحتمله ، فيجب مثله فى اللون ، لأن الطريقة فى الموضعين واحدة .

فأما الشبه [4] التى تذكر فى هذا الباب فوجوه : منها أن يقال : إن الجوهر لا يرى إلا على هيئة ، ولا يكون كذلك إلا باللون ، وهذا استدلال بالشىء على نفسه . فإن الهيئة واللون سواء . فمن أين أنه لا يدرك إلا كذلك ؟ . ثم إن كان على ما [5] قدروه ، فالواجب جواز وجوده ولا يرى ، لا أنه يجب امتناع خلوه من اللون .

ومنها أن يقال : قد ثبت الفصل بين إدراك الجوهر رؤية وإدراكه لمسا على ما ثبت فى التفرقة الحاصلة بين الضرير والبصير إذا أدركا الجوهر . وهذا الفصل لا يتم الا لأن [6] البصير يراه [7] مع اللون لا محالة . والجواب : أن الفصل لا يجب رجوعه إلى ما ذكرتم ، بل يرجع إلى اختلاف طريقى الإدراك .

---

(1) ا ، هـ : فإذا .
(2) ا ، هـ : من .
(3) هـ : من
(4) فى الأصل : الشبهة .
(5) هـ : — ما .
(6) و : وأن .
(7) هـ : المبصر ير (مطموسة) .

وقد يقع الفصل فى الشيئين المثلين لاختلاف الطريق ، فإن أحد العلمين قد يكون مثلا للآخر ، ويتبين [1] الفصل بينهما لحصول أحدهما عند [٣٧ ب] نظر ، وحصول الآخر عند خبر .

ومنها أن يقال : إذا كان بعد وجود اللون فيه لا يجوز خلوه منه بعد وجوده فيه [2] ، فكذلك فى [3] الابتداء ، وهذا باطل ، لأن العلة فى استحالة خلوه منه بعد وجوده فيه ، هو أنه يبقى ، ولا يتبقى إلا بما هو باق حتى [4] لو قدرنا أنه لا يبقى أو تبقى بما لا يبقى ، لكان يصح خلوه منه بعد وجوده فيه . وهذه العلة غير حاصلة فى الأول .

ومنها أن يقاس حال الخلو على حال الاجتماع ، فيقال : إذا استحال وجود هذه الألوان فى الجوهر ، استحال خلوه منها ، وهذا قياس فاسد . فإن المحيل للاجتماع هو التضاد . وهذا إنما يثبت فى حال الوجود دون حال العدم ، ولهذا يصح عدم الضدين وإن لم يصح وجودهما .

ومنها أن يقال : إن عند حدوث اللون يرى على هيئة مخالفة لما تقدم ، فيجب أن يكون فى الأول على ضد هذا اللون ، وهذا دعوى لأن الفصل — إن وقع بين هاتين الحالتين — فليس لأجل أنه كان فيه معنى يضاد ما قد حصل الآن ، بل هو لوجود معنى لم يكن فيه من قبل . فهذه جملة ما يقال فى الشبه [5] التى تورد فى هذا الباب [6] .

---

(1) هـ : ويبين .
(2) ا ، و : — بعد وجوده فيه
(3) و : — فى .
(4) ا : + أنا .
(5) ا ، هـ : الشبهه .
(6) هـ : + يتلوه فصل .

فصل (١)

في استحالة خلو الأجسام عن اللون

قد بينا أن القطع ممكن في كثير من الأجسام على أن لا طعم له ولا رائحة . وبمثل هذا لا يصح القطع على أن لا لون فيه .

فإن قال : فهلا جاز أن تكون الأجسام الغبر كالأرض والماء والنار لا لون فيها ؟ قيل له : لأن ما نجد من تناقض إدراكنا لها يجوز صرفه إلى خلوها من اللون، ويجوز صرفه إلى اختلاط بعض هذه الألوان ببعض (٢) كما يقال في النقش المخلوط باللبن (٣) وكالقميص الأسود(٤) إذ لبس فوقه(٥) قميص أبيض رقيق . والأصل في ذلك أنه متى خلص اللون في الجوهر فهو أقوى على الإدراك منه عند الاختلاط ، فإذا كان للاختلاط هذا الحظ . جاز أن يصرف تناقض الادراك إليه .

وقد قطع الأوائل على(٦) خلو الماء والنار عن اللون ، وقالوا إنما يتلونان بلون غيرهما . فإن الماء يتلون بلون الآنيه والنار [٢٩ ا] تتلون(٧) بلون الوقود . فإن ما يتقد بالزئبق يرى كأنه أبيض ويرى ما يتقد بالكبريت على شبيه من لونه، وهذا إذا أرادوا به إنتقال الألوان فمحال وما عداه فغير(٨) معقول .

والعلة فيما قلناه(٩) أنا عند رؤيتنا الماء نرى الآنيه فيلتبس للتجاور ، وفي

(١) هـ : + بسم الله الرحمن الرحيم .
(٢) هـ : — ببعض
(٣) هـ : باللبن
(٤) مكرره في النسخة هـ .
(٥) ا ، هـ : فوق
(٦) و : عن
(٧) ا : تلون
(٨) هـ : غير .
(٩) ا : قالوه

الوقود تختلط أجزاؤه بالنار . وغير ممتنع فيما يرى أن يختلف إدراكنا بحسب ما يجاوره كاللبن(١) إذا زيف فيه الزعفران لأنا ندركه بلون الزعفران . والقوم قد قطعوا في الأرض والهواء بمثل ذلك ولا أعرف فيها شبهه .

فأما الذي قاله أبو هاشم من أن الجسم لو خلا من اللون لوجب أن يرى كما يرى الأغبر ، فلم يرد بذلك(٢) أن الأغبر لا لون فيه ، وإنما أراد إنتقاض الادراك ، وإذا كان هذا غرضه بطل قول من يقول(٣) : فيجب أن يكون في كونه أغبر أن يكون صفة ذاتية لأنه يتناوله الإدراك عليه لأن المراد ما قلناه .

فصل

في أن الجواهر جنس واحد لا اختلاف فيها

إعلم أن الجواهر جنس واحد لا إختلاف فيها .

وقد ذهب أبو القاسم إلى أن فيها متماثلا ومختلفاً ، ورجع بالتماثل إلى أنه إنما يثبت بالمعاني المتماثلة الموجودة في الجواهر(٤) . فاذا اتفق الجوهران في ذلك فهما مثلان ورجع بالاختلاف إلى إختلاف هذه المعاني . فاذا اختلف الجوهران فيما يوجد فيهما من المعاني فهما مختلفان .

وعندنا أنه لا يقع التماثل ولا الاختلاف إلا بصفات الذوات والمقتضى عنها

وقد حكى عن عباد أنه قال في الأعراض أنها لا تخالف غيرها بناء على قوله إن المخالف مخالف(٥) بخلاف . والعرض لا يحله عرض ، وهذا منه خطأ ،

(١) هـ : كالبن .
(٢) ا ، هـ . + إلا
(٣) ا ، هـ : قال .
(٤) ا ، هـ : الجوهر
(٥) هـ : يخالفه .

لأن الخلاف والمخالفة سواء، فاذا قيل فى الشىء إنه بخلاف ذاك، قيل فيه انه مخالف له . فكيف يجوز أن يقول أن المخالف يخالف بخلاف؟ وانما قصرنا الخلاف(١) على ما ذكرناه ، لأن الصفة التى ترجع الى الفاعل هى الوجود ولا حظ له فى ايجاب التماثل والاختلاف ، ونفى الفاعل لا يؤثر فى مخالفة الشىء لغيره لأن ذلك لو وقف على الاختيار لزم أن يصح منه أن يجعل السواد غير مخالف [٣٩ ب] للبياض ، وقد عرفنا فساده . ولا يجوز وقوع المخالفة لعلة(٢) من العلل لأن العلة أيضاً تخالف غيرها فتحتاج الى علة أخرى ثم يقتضى هذا التسلسل وكان لا تثبت المخالفة فى العدم لتعذر اختصاص المعنى به .

وبعد : فكان يلزم صحة خروج الجوهر عن مخالفته لما يخالفه لزوال تلك العلة ، وكذلك فى سائر الأجناس . وكان يلزم فى الأعراض أن تخالف مخالفها لعلل كما قيل فى الجواهر ، ويلزم فى القديم أيضاً(٣) أن يخالف مخالفة لعلة قديمة لأن المخالفة ثابتة لم تزل ، ثم يلزم اذا وجد فى أحد الجوهرين مثل ما وجد فى الجوهر الآخر ، وما يخالفه أن يكون مثلا له ومنافياً له حتى يكون عند طروء الضد ينتفى من وجه ويبقى من وجه . وكما لا يصح أن تقع المخالفة بالعلة فلا يصح وقوعها بالصفة التى تتبع العلة(٤) ، فان الجوهر لا يستحق صفة تتبع العلة إلا كونه كائناً ، وبذلك لا يقع الخلاف ، والإلزم — اذا انتقل فى الجهات — أن يصير مخالفاً لنفسه لخروجه عن مماثلة ما يماثله(٥) .

وبعد : فلو وقفت المخالفة على الصفة التى تتبع المعانى ، للزم فى الأعراض

---

(١) ا ، هـ : بالخلاف .
(٢) ا ، هـ : بعلة
(٣) ا ، هـ : تعالى
(٤) ا ، هـ : بعلة
(٥) ا ، هـ : ما ماثله .

أن لا تثبت مخالفة للجواهر ، لأن المعانى لا تختص بها ، ولكان جميع صفات العلل تستوى فى ذلك . فكان يخالف أحدنا بكونه عالما غيره ، وان كان ذلك راجعاً الى الجملة ، مع أن من حكم المخالفة أن تختص الآحاد . فثبت أن المخالفة والمماثلة تابعتان لصفة الذات أو للمقتضى(١) عنها ، وأما(٢) المضادة فالأقرب أن لا تثبت إلا لأجل الصفة المقتضاة عن صفة الذات دون نفى صفة الذات والا وجب أن يثبت الشىء ضداً لغيره فى العدم . وبهذا يخالف حال المضادة حال المخالفة ، فانها قد تثبت فى العدم(٣) .

فأما دليلنا على تماثل الجواهر فهو أن الكل قد اشترك فيما يكون(٤) سبباً للاتفاق من [٤٠ ا] صفة الذات والمقتضى عنها ، لأن ما عداها من(٥) الصفتين قد بينا أنه لا حظ له فى وقوع الخلاف والوفاق عنده . ولو كانت الجواهر مختلفة لم يصح اشتراكها(٦) فيما يوجب الاتفاق .

فان قال : كونه جوهراً مختلف فى الذوات وكذلك تحيزه وكذلك الوجود ، فلا يجب لأجل الاشتراك فيما ذكر ثم أن تقضى(٧) بالتماثل . قيل له : ان هذه الصفات لو اختلفت لكان الى اختلافها طريق . والطرق التى بها يعرف اختلاف الصفات : اما الإدراك واما(٨) الوجدان من النفس أو اختلاف الأحكام . وليس يتناول الإدراك كونه جوهراً ولا موجوداً حتى يصح أن تحكم باختلافها على الإدراك والتحيز ، فليس يختلف على المدرك فى الجوهرين . وأما وجوده هذه

---

(١) و : المقتضى .
(٢) ا : فاما
(٣) و : للعدم
(٤) ا ، هـ : يصير
(٥) ا ، ر : بين
(٦) هـ : اشتراكهما
(٧) هـ ، و : يقتضى
(٨) ا ، هـ : أو

الصفات من النفس فأبعد من الاشتباه، والوجود هو(١) صفة واحدة فى الذوات
وما به نعلم أنه لا يدخل فى صفة الوجود اتفاق(٢) الأحكام الراجعة اليها بمثله
نعلم أن التحيز وكونه جوهراً لا يختلف حكمهما(٣) فى شيء من الجواهر .

فاذا ثبت(٤) ذلك ، صح أنه لا اختلاف فى هذه الصفات أصلا ، فيجب
بالاشتراك فيها وقوع التماثل . فهذه طريقة فى ايراد هذه الدلالة .

ويقرب منها أن نقول : ان صفات الجوهر محصورة على ما تقدم . والجوهر
أجمع : اما أن تكون مشتركة فيها أو يصح أن تكون مشتركة . ولو اختلفت
لما ثبتت الشركة ولما صحت أصلا . ولو وجب أن تثبت لبعضها صفة تستحيل
تلك الصفة على غيرها . فهذه أيضاً طريقة فى إيراد هذه الدلالة .

وقد تورد على طريقة أخرى وهى أن يقال : لو كان فى الجواهر اختلاف ،
لكان يجب فيما خالف غيره أن يفارقه فى حكم يكشف عن الاختلاف . ولا تصح
الإشارة إلى حكم يفترقان فيه ، فيجب ارتفاع الخلاف بينهما(٥) ، وزواله يقتضى
ثبوت الوفاق .

والذى يمكن من السؤال [٤٠ ب] على ذلك أن يقال : إن أحدهما يحتمل
من الأعراض ما لا(٦) يحتمله الآخر ، فافترقا من هذه الجهة . ونحن لا نسلم
ذلك ، بل نقول إن احتمال الجوهر للعرض هو لتحيزه ، وصار هذا الحكم
حقيقة لهذه الصفة . فلا جوهر إلا و يحتمل من الأعراض مثل ما يحتمله الآخر

(١) و : هو
(٢) ه ، و : اختلاف
(٣) ا . حكمها
(٤) و . صح
(٥) و : — بينهما
(٦) ه : ما يحتمله

أو يحتمل(١) غير ما احتمله الآخر . وغرضنا من ذلك هو أن كل ما يصح وجوده
فى هذا الجوهر من الأعراض فلا يحتاج الجوهر مع تحيزه إلى أمر آخر . هذا
معنى قولنا إنه يحتمل العرض . فإذا كان كذلك وامتنع فى بعض الأعراض
وجوده فى محل ، فذلك ليس(٢) يرجع إلى أن المحل لا يحتمله ، بل المانع راجع
إلى العرض نفسه ، فيصير ذلك كاحتمال المحل للحركة . ثم يقال : لا يصح
وجودها فيه من جهة العاجز ، فالمنع ها هنا يرجع إلى غير الجوهر لا الى ذاته ،
فكذلك ما قلناه . ولهذا لو نقل هذا الجزء إلى تضاعيف أجزاء القلب لصح أن
يوجد أن فيه العلم كما صح فى غيره وحاله لم يتغير ، وانما يحتاج العلم فى وجوده
الى بنية مثل بنية القلب ، وكذلك نقول : إن كل محل يحتمل الحياة لأنه إذا
وجدت المعانى التى تحتاج الحياة فى وجودها اليها فقد كفى فى صحة وجود الحياة
ما عليه المحل من التحيز والوجود .

وبيّن صحة ما قدمناه (٣) أن التأليف عندنا هو معنى واحد (٤) ووجوده فى
واحد من المحلين لا على جهة التجزئ ، فقد صار عين الموجود فى محل آخر .
فإذا ثبتت هذه الجملة ، وصح أن الجوهرين لم يفترقا فى هذا الحكم أيضاً ، فيجب
القول بتماثلهما .

وليس يلزمنا على هذه الطريقة أن يقال : فيجب أن تحكموا (٥) بتماثل
قدرتين لأنهما لا تفترقان فى شيء من الأحكام ، لأن إحدى القدرتين قد فارقت
الأخرى فى صحة إيجاد المقدور المعين بها (٦) ، وهذا ينبىء عن اختلاف صفة

(١) ا ، ه : — يحتمل .
(٢) ا ، ه : + لشيء .
(٣) ا : ما قلناه .
(٤) ه : — واحد .
(٥) و : تحكم .
(٦) و : بهما .

ذاتيهما . ونحن قلنا : إن إحتمال الجواهر الأعراض أجمع هو لصفة واحدة ، حتى قلنا : إن عين ما يوجد فى أحدهما يصح وجوده فى [٤١ أ] الآخر ، فكيف يشبه ما قالوه ، مع أن المفعول (١) بإحديهما (٢) محـال أن يفعله بالأخرى أصلا .

وأحد ما يستدل به على تماثل الجواهر والأجسام أن الجسمين إذا اتفقا فى اللون والقدر والصورة ، ورأيناهما (٣) ، ثم غبنا عنهما وأدركناهما ثانيا ، فانه يلتبس علينا أحدهما بالآخر مع العلم بتغايرهما وزوال (٤) التعلق عنهما (٥) حتى يجوز فى هذا أن يكون (٦) هو (٧) الذى كان فى الجهة الأخرى وفى بعض أجزاء أحد الجسمين أن يكون قد إنتقل إلى الجسم الآخر ، وتبدل مكانه أجزاء منتقلة من ذلك الجسم إليه ، فلا بد من وجه يصرف هذا الاشتباه والالتباس إليه . وإذا كان العلم بتغايرهما قد تقدم فارق حالهما حال ما يلتبس على المدرك بغيره إذا كان بينهما تعلق حلول أو مجاورة كالسواد ومحله والخضاب والشعر ، فيجب أن لا يكون فى الالتباس وجه إلا تماثلهما حتى يكون أحدهما كأنه الآخر .

فان قال : فهذا اللبس لا يثبت فى الجوهرين إذا كانا مختلفى اللون ، فيجب أن تحكموا باختلافهما ، وكذلك فلا يثبت الالتباس بين الجوهرين إذا كان أحدهما موجودا والآخر معدوما ، وعندكم أن الجواهر كلها متجانسة على جميع الوجوه . قلنا : إن فيما ذكرناه لا وجه يقتضى اللبس إلا تماثلهما ، وفيما سأ[لتنا] عنه قد يصح أن تصرف التفرقة إلى غير الاختلاف ، وهو أن ترجع إلى أ[ن]

(١) هـ ، و : المفعول . (٢) هـ ، و : باحداهما .
(٣) و : فرأيناهما . (٤) هـ : وزول .
(٥) ا ، هـ : بينهما . (٦) هـ : — أن يكون .
(٧) و : هذا .

تدرك مع أحدهما السواد ومع الآخر (١) البياض ، فلا يقتضى ذلك الاختلاف هذا ، على أن الذى قلناه من التجويز قائم ها هنا ، لأن المدرك يجوز أن الذى كان أسود هو الذى قد صار أبيض ، والذى قد كان أبيض قد صار أسود . وغير ممتنع فى التجويز — وإن كان ظنا (٢) أو إعتقادا — أن يصير طريقا لحصول العلم فيختار عند الظن العلم بتماثلهما ، حتى إذا تقدم علمنا أنه (٣) لا وجه يقتضى ثبوت الاشتباه إلا ما ذكرناه .

وبعد : [٤١ ب] فليس فيما قالوه أزيد من ثبوت الحكم ولا تلك العلة وهذا غير ممتنع . فثبت لنا تماثل الجوهرين المتفقى اللون بدلالة ، وتماثل غيره من الجواهر بدليل آخر .

وبعد . فان مختلفى اللون إذا أدركناهما لمسا ، فالفصل لا يقع . ولا فصل بين أن تصور الكلام فى الإدراك لمسا وبين أن تصوره (٤) فى الإدراك بالعين .

وبعد : فالجوهران لو عريا من اللون ، وأدركناهما على الحد الذى بيناه ، لوجدنا (٥) الإلتباس ، فاذا اقتضى تماثلهما ، والحال هذه ، فوجود المعانى لا يغير حالهما فى وجود (٦) التماثل لأن التماثل راجع إلى ذات الجوهر .

فهذه (٧) طريقة فى إيراد هذه الدلالة ، وإن شئت ذكرت وجوب إلتباسهما على المدرك فى الوقت الثانى ، ثم قلت : والإدراك (٨) يتناول الشىء على ما

(١) و : أحدهما . (٢) ا ، هـ : و .
(٣) و : بأنه . (٤) هـ : وبين تصوره
(٥) ا ، هـ : لوجد . (٦) هـ : وجوب .
(٧) هـ : وهذه . (٨) و : فالإدراك .

تقتضيه أخص أوصافه إذا كانت الذات (١) مدركة . وإذا إتفق الذاتان فى أخص الأوصاف ، وجب تماثلهما ، فتكون الدلالة مبنية على هذا الأصل .
وتصحيح ذلك هو أنا نرى الجوهر ، فلا يخلو : إما أن نراه لكونه جوهراً فيلزم أن يرى وهو معدوم ، ويلزم أن نعرف كونه جوهرا عند (٢) ادراكه فلا نفتقر الى الدلالة عليه . وإما أن نراه لوجوده فيلزم أن نرى كل موجود ، لأن الوجود صفة واحدة ، وكان يلزم اتفاق كل المدركات للاتفاق فى الوجود واختلافهما لاختلاف صفة ذواتها . وإما أن تتناول كونه كائنا ، فيلزم وقوع الفصل بين كونه فى جهة وبين كونه فى أقرب المتحاذيات اليها ، لأنه يحصل على صفة تضاد الأولى . فخلص (٣) بأن تناول (٤) الإدراك له هو لتحيزه فقط .

وبعد : فلا شبهة فى أنه يدرك متحيزاً ، وإنما يقع الاشكال فى : هل يتعلق الإدراك بغير هذه الصفة أم لا ؟ فنقول : لو تعدى الادراك تحيزه لتعلق بكل صفة (٥) ولحل (٦) محل العلم ، فيجب أن يكون مقصوراً عليه التحيز (٧) ولهذا (٨) جعلنا الادراك طريقا لمعرفة التماثل والاختلاف لما كان تعلقه بالصفة التى تتميز بها الذات (٩) من (١٠) غيرها [٤٢ ا] وهذا يبطل أن يتعلق بالوجود . ولا يمكن أن يقال : إذا كانت الجواهر مدركة فلو اختلفت لأدرك أحدها (١١) على صفة

(١) و : الذوات . (٢) هـ : عنه .
(٣) و : فحصل . (٤) هـ : تتناول .
(٥) و : + منه (٦) و : ويحل
(٧) ا ، هـ : — التحيز (٨) و : فلهذا
(٩) و : الذوات (١٠) ا ، هـ : من
(١١) هـ : أحدهما .

مخالفة لما يدرك (١) الآخر عليه ، فإن هذه سبيل المدركات المختلفة . فهذا تمام القول فى تماثل الجواهر .
وقد دخل فى الجملة التى قدمناها (٢) الجواب عما يورد من الشبه ، لأنه إذا قيل : إن الفصل ثابت بين الجوهرين إذا كان أحدهما أسود والآخر أبيض ، فقد بينا أن هذا الفصل يصح صرفه إلى غير إختلافهما . وما ذكرناه من اللبس لا يمكن صرفه إلا إلى تماثلهما .
وإذا إدعى أن بعض الجواهر تحتمل من الأعراض ما لا يحتمله غيره ، فيجب إختلافهما . وقد بينا أن الحال فى الكل واحدة فى باب إحتمال الأعراض .

فصل
[فى اختلاف أسماء الأجسام باختلاف معانيها]

وهذه الأجسام وإن تماثلت فالأسماء تختلف عليها لوجود معانى مختلفة فيها (٣) وليس يصح أن نجعل اختلاف الأسماء دلالة على إختلاف المسمى بها . فنحن نصف بعض الأجسام بأنه جماد (٤) إذا اختص بكثافة وصلابة (٥) ، وعدمت عنه الحياة واللحمية . ونصف البعض بأنه هواء لحصول رقة مخصوصة فيه . ونسمى بعضه ريحاً إذا حصل فيه مع الرقة التى ذكرناها (٦) حركات وإعتمادات . وإذا إختص برقة وضياء فهو نور . وإن كان مع الرقة داخلته أجزاء سود فهو

(١) هـ : يدركه (٢) و : ذكرناها
(٣) هـ : — فيها (٤) و : جماداً
(٥) ا : بصلابة وكثافة (٦) ا ، هـ : ذكرنا

ظلمه . وإذا لم تقع الشمس على موضع لمانع قد منع شعاعها من الوقوع عليه يسمى ظلا . ولهذا لا يكون الليل ذا ظل(١) . وعلى مثل ما تقدم نسمى بعضه شمساً وبعضه قمراً ، ثم كذلك ، وتعديده يطول ، والطريقة ما نبهنا عليه(٢) .

ومما يصلح إتباع ما تقدم به هو أن بعض الأجسام تختص بكون النار فيه كالحديد والحجر والخشب(٣) ، فلهذا تحصل النار منه بالقدح ، وكالأجسام التى تدفئ كالقطن وغيره ، لأن فيها أجزاء نارية(٤) ولهذا تزداد(٥) النار بها إشتعالا ، كما تزداد بزيادة الحطب ، وكذلك [٤٢ ب] القول فى الأذهان التى يشتعل بها الشراح(٦) .

وقد أنكر الشيخ(٧) أبو القاسم أن تكون النار(٨) كامنة فى هذه الأجسام . ودليلنا فى ذلك هو أن النار الخارجة بالقدح لو لم تكن كامنة فى هذه الأجسام ، لكان الله عز وجل يفعلها بالعادة ، فكان يصح فى الحجر ، وإن رقق وقدح بحديدة مموهة ، أن لا تخرج منه النار ، وأن تخرج من الجليد إذا حك بعضه ببعض فلما عرفنا فساد ذلك دل على كونها فى هذه الأجسام .

وليس يقدر أحدنا على الحرارة فتجعل متولدة عن القدح الذى يفعله على ما نبينه فى باب الحرارة .

فإن قال قائل : هذا الذى ذهبتم إليه يقتضى فى الخشب أن يحترق لما(٩)

(١) ه : إذا ظل
(٢) ه ، و + فصل
(٣) و : والخشب والحجر
(٤) مطموسة فى النسخة و
(٥) ا ، ه : تزاد
(٦) ا ، ه : الشرح
(٧) و : — الشيخ
(٨) ه : — النار
(٩) و : بما

فيه من النار أو نشبته عند اللمس : قيل له لا يجب ذلك إذا كانت أجزاء النار قليلة متفرقة فى مواضع وفيها صلابة غالبة تمنعها من التأجج ، ولهذا لا نجدها عند اللمس لغلبة الأجزاء التى لا نار فيها على ذلك الجسم . وبمثل هذا لا يجب ظهورها ، وإن سحقنا ذلك الجسم فإنها تتبدد لقلتها . وسمعت قاضى القضاة يقول : ليس يمتنع أن يكون سبب ذلك أن يكون(٢) الله تعالى قد أجرى العادة أن لا ينبت الشجر إلا عندما تقع عليه الشمس فتنشبث بذلك أجزاء نارية ، حتى لو صح ما يقال من أن هاهنا مواضع لا تطلع عليها الشمس ، جاز أن لا يشتعل الحطب والله أعلم .

وفى الناس من أوجب وجود النار فى الهواء فقط عليه دون غيره من الأجسام . وعندنا يصح وجودها فى الهواء ، ولكن لا تكون(٣) مقصورة عليه دون غيره من الأجسام ، فصار سبيل من قال ذلك(٤) ، سبيل من يمنع(٥) فى الكلام أن يوجد إلا فى الهواء دون اللهوات ، ونحن نجيز وجوده فى كل جسم ، فكذلك الحال ههنا . والكلام فى ذلك بين(٦) .

ومما يصلح ذكره فى هذا المكان هو ما يحكى عن الشيخ أبى القاسم فى الهواء أنه يستحيل ماء . قال ذلك فى بخار القدر إذا لاقى الطبق .

وعندنا أن البخار هو(٧) هواء تجاوره أجزاء [٤٣ ا] رطبة فيها مائية ، فلهذا تظهر أجزاء الماء على الطبق ، لا أن الهواء يستحيل ماء . يبين هذا أنه إن كان الله تعالى يفعله كذلك بالعادة صح خلافه ، وإن كان يتولد عن مجاورة

(١) و : كان
(٢) ا ، ه : — يكون
(٣) ه : لا تصح
(٤) ا ، ه : بذلك
(٥) ه : منع
(٦) و : يبين ، ه + فصل
(٧) و : — هو

الماء فلا جهة لها ، فكيف يولد فى غيرها ، ثم كان لا يكون بأن يقتضى إستحالة الهواء إلى طبع الماء أولى من أن يستحيل الماء هواء ، فكيف لا يصير الهواء ماء إذا لاقى ماء الأنهار ؟؟ فبطل قولهم بانقلاب الهواء ماء . والصحيح فى علة بخار القدر إذا لاقى الطبق هو ما ذكرناه .

فصل

[فى بقاء الجواهر]

الجواهر عندنا باقية ، والمخالف فى ذلك إما أن يزعم أنها لا تبقى أصلا وتوجد فى كل حال مثل ما كان موجوداً فى الأول ، والأول ينتفى ويعدم . أولا يقول بأنها تفنى على الحقيقة بطريقة العدم ، ولكن بطريقة التفرق(٢) وعود ما كان من الهواء إليه ، ومن النار(٣) إليها ، ثم كذلك وتكون عندهم هذه الأجسام بمنزلة السيالات ، ويشبه ذلك بمن جعل رجله فى ماء جار أنه يمر به(٤) فى كل حال حتى يحدث فى الثانى مثل ما حدث فى الأول ، ولكنه يقول إن الذات تكون واحدة والحدوث يتجدد عليها فى كل حال ، كتجدد الإرادات على أحدنا ، والأول منها لا يبقى ، وهذا هو أقرب ما يصرف إليه خلاف النظام إذا قال بحدوث الشىء حالا بعد حال . أما القول الأول فقد يمكن إدعاء العلم الضرورى فى خلافه لأن بديهة العقل تقتضى أن الأجسام التى نشاهدها هى التى كانت موجودة من قبل فالمخالف فيه مكابر .

وبعد : فهذا يقتضى أن لا يثبت أحدنا متميزا فى كونه فى الأماكن ، لأن يحصل فيه بكون يفعله الله تعالى ، فإن ما يحصل فى الجوهر عند حدوثه ، هو من

---

(١) و : ـ تعالى (٢) و : التفريق

(٣) ه : النهار (٤) ه : له

بفعل فاعله . وإذا خرج أحدنا من الاختيار زالت أحكام أفعاله عنه .

وبعد : فإن ذلك يقتضى أن لا يصح من أحدنا الفعل أصلا ، لأنا : إما أن نفعل الفعل مباشرا(١) أو متولدا . وعلى كل حال فتقدم كوننا [٤٣ ب] قادرين لكوننا فاعلين واجب . وإذا كان هذا الفاعل لا يبقى فى الثانى من حال وجوده ، فكيف يصح أن يفعل فى الحال ، وكونه قادرا يجب تقدمه من قبل ؟ ويبين هذا أنا إذا فعلنا الشىء مباشرا فيجب أن يكون حالا فينا ، فإذا(٢) فعلناه متولدا عن سبب ، فيجب فى ذلك السبب أن يوجد فينا ، وإن كان حال المسبب يختلف: فمرة يوجد فينا ومرة يوجد فى غيرنا ، وعلى الحالات كلها يلزم تقدم القدرة ليصح الفعل بها فى الثانى ، فإذا كان فى الثانى من وجود القدرة قد عدم المحل ، فكيف يصح الفعل بها ؟ وهل هذا إلا إيجاب لصحة الفعل فى محل معدوم(٣) ؟ ولا يبطل هذا بما نجوزه فى المتولد أنه يوجد بعد موت الفاعل ، لأن موته لا يخرج المحل من أن يصح وجود الفعل فيه لأنه باق ، والقول بوجوب تقدم القدرة اقتضى أن نقول بصحة وجود الفعل وإن مات ، كما اقتضى أن يلزمهم صحة وجود الفعل فى محل معدوم .

وبعد : فلو لم تبق هذه الأجسام ، وكان الله تعالى يحدثها حالا فحالا ، لما وجب إذا وضع أحدنا يده على فخذه ، ثم أزيلت من تحت يده ، أن تهوى على طريقة واحدة ، بل كان يجب أن تذهب مرة واحدة فى جهة العلو ، وأخرى فى جهة السفل ، بأن يحدث الله تعالى فى هذه الجهات ، بل كان يلزم أن لا يتأتى منا رفع اليد ، فإنها تحدث فى كل حال من جهة الله تعالى . وما نفعله من الكون فهو بالوجود أحق .

---

(١) ه : مباشره (٢) ا ، ه : وإذا

(٣) ا ، ه : المحل المعدوم

وبعد : فكان يصح من الله جل وعز[1] أن يحدث أحدنا فى الوقت الثانى من كونه ببغداد ، بالبصرة ، فيحصل فيها لا على وجه قطع[2] الأماكن ، وهذا قول بالطفر . ولا يشبه هذا تجويزنا أن يعدمه الله تعالى فى الثانى يعيده فى الثالث بالبصرة ، لأن ها هنا حالة قد تخللت يعدم فيها ، ثم فى الثالث يعود حاله إلى ما كان فى الأول وما ألزمناه هو أن يكون موجودا لايرد عليه عدم ، وينتقل من بغداد إلى البصرة من دون قطع ما بينها . [٤٤ ا] .

وبعد : فقد صح أن التأليف باق لا[3] يحتاج إلى تجديد الفاعل أمثاله فى كل حال ، فلهذا إذا وجد من أحدنا التأليف ، بقى ولم يؤثر فيه عدم الفاعل أو عجزه . وإذا كان التأليف باقيا ، فالجسم بذلك أحق ، لأنه محله . ومن المحال بقاء الحال مع عدم المحل .

وإذا قال . إن التأليف من فعلنا لا يبقى ، ولكن الله تعالى[4] يحدثه حالا فحالا ، أدى إلى صحة إرتفاعه عن المحل من دون تفريق ، وذلك باطل .

والقول الثانى الذى حكيناه عن النظام يبطل بما قدمنا من زوال التحيز فى التنقل فى الأماكن وغير ذلك من الوجوه .

والذى يختص الكلام عليه هو أن الذات إذا كان يستمر بها الوجود ، فوصفها بالحدوث فى كل حال محال ، لأن حقيقة الحادث هو الموجود عن عدم . فأما ما يستمر به الوجود فهو باق . وبين الحادث والباقى تناف من جهة الوصف وان كان صفة الوجود واحدة ، كما أن بين المحدث والقديم تنافيا ، وإن كان صفة الوجود لاتختلف . فأما إذا أقر بأن الذات هى التى كانت أولا ، فكيف يصح

(١) ا : عز وجل
(٢) هـ : على وجه من دون قطع
(٣) هـ . لا (مكرره)
(٤) و : ـــ تعالى

وصفها بالحدوث !! وعلى أن الموجود بما حصل له من الوجود يخرج عن تعلقه بالقادر كالقديم على ما تكلم به المجبره ، فكيف يجوز تعلق كونه تعالى قادرا بالموجود على أن يوجده !!

وبعد : فإذا كان الوجود[1] صفة تصح عليه فى الثانى ولم يكن هناك مانع ، فيجب أن تستمر به فى[2] الوقت الثانى كغيرها من صفاته من تحيزه وكونه كائنا فى جهة . وقد ألزم الشيخ أبو هاشم فى الجامع فقال : لو جاز وجود الموجود حالا بعد حال ، للزم مثله فى القديم . فإذا لم يصح فى القديم فهكذا فى المحدث . وارتكاب هذا الإلزام فى القديم لايصح لأن الذى يقتضى فيه الوجود هو ذاته ، فكان يجب أن يقتضى فى حال واحدة هذه الصفات كلها ، ثم يقتضى ذلك وقوع التزايد فى هذه الصفه .

إلا أن لقائل أن يقول : إنما صح ذلك فى [٤٤ ب] الحادث لتعلقه بالقادر ، ويصح تجدد[3] تأثيره . وهكذا مفقود فى القديم ، لأن وجوده لايستند إلى مؤثر يصح أن يتجدد تأثيره . وهذا مفقود فى القديم لأن وجوده لا يستند إلى مؤثر يصح أن يتجدد تأثيره وافترقت الحال فيها ، فالمعتمد هو الوجوه المتقدمه .

فإن قال قائل : إذا كان الحادث يحتاج فى وجوده إلى أن يحدثه الفاعل أولا ، فهلا تثبت هذه الحاجة فى كل حال وأن تجرى صفة الوجود مجرى الصفة الصادرة عن علة ، وأنها إنما[4] تثبت[5] ما دامت العلة موجودة ؟ قيل له : إن الفعل احتاج[6] إلى فاعله فى ايجاده ، لا فى وجوده . فإذا وجد فقد حصل الغنى

(١) هـ : ـــ الوجود
(٢) هـ : إلى
(٣) و : تجديد
(٤) و : لا
(٥) و + إلا
(٦) هـ : يحتاج

عنه ، فلهذا لو عجز أو مات ، لم يؤثر فى وجود فعله كما ثبت فى التأليف الذى يفعله البانى والكاتب وغيرهما . والصفة الموجبة عن العلة ، هى كالحقيقة والحكم لتلك العلة ، فلا يصح ثبوت حقيقتها وهى غير ثابته ، فافترقا . فإن قال: فاذا صح أن يوجد فى الثانى وصح خلافه ، فلابد من أمر ، فاذا لم يكن هناك معنى فليس الا الفاعل . قيل له : إذا جاز أن يوجد فى الثانى ولامنع ، فوجوده واجب ، فلا يحتاج إلى غيره .

فان قال : فقد يفزع الناس إلى الله تعالى فى تبقيتهم وتبقية أحوالهم وأولادهم وهذا من أول الدلالة على أن هذه الأجسام لاتبقى . قيل له : إن كل ما يبنى على الفزع فهو مدخول بما سنذكره فى موضعه .

وغرض الناس بهذه المسألة أن لايفعل الله تعالى فيها[1] ما يؤدى إلى تلف ومرض ، فصح بهذه الجملة بقاء الجواهر[2].

وكما يستمر الوجود بها فتحيزها أيضا مستمر ، لأن المقتضى له فاعلية فى ذاته بشرط الوجود ، وهما حاصلان فى كل حال ، فيجب حصول صفة التحيز مستمرا ثم ما به نعلم إستمرار الوجود بالجوهر وإلا إقتضى زوال الأحكام التى تقدمت به نعلم وجوب إستمرار التحيز به لأن الطريقة واحدة .

فصل

فى الفرق بين الحادث والباقى

أعلم انه إذا صح لنا إستمرار الوجود بالجوهر فتسميته بأنه باق حقيقة هذا هو الذى إختاره أبو هاشم والاستعمال والإطراد مساعدان [٤٥ ا] على ذلك، لأن حقيقة الباقى هو الموجود الذى لم يتجدد وجوده فى حال الخبر عنه بأنه موجود

(١) هـ : بها (٢) و : + فصل

فصار الموجود بالحدوث له حالان : إحداهما أن يكون وجوده متجددا فى حال الخبر عنه[1] فهو[2] الحادث ، والثانى أن لايكون وجوده متجددا فهو باق ، وأجريت هذه التسمية عليه[3] فرقا بين هاتين الحالتين .

ولا[4] يصح تحديد الباق أنه الموجود وقتين ، لأن القديم جل وعز باق لم يزل ولا وقت أصلا ، وكذلك فلا يصح تحديده بأنه ما توالى عليه الوجود لأنه يقتضى مرور الأوقات عليه ، وقد منعنا من ذلك ، فثبت أن حقيقته ما ذكرناه وإذا رجعنا بحقيقته إلى الموجود الذى لم يتجدد وجوده فى حال الخبر عنه[5] ، وكان القديم تعالى بهذا الوصف صح أن نسميه[6] باقيا ، فنعرف فائدة اللفظ من الشاهد ، ثم نجريه على الغائب إعتبارا بسائر الأسماء .

فأما الشيخ أبو على فقد حد الباقى بأنه الموجود بغير حدوث ، واقتضى هذا أن غير القديم جل وعز لا يسمى باقيا على الحقيقة ، بل يكون مجازا وحقيقته فيه تعالى . وصارت هذه الطريقة عكس الواجب لأنها[7] تقتضى ثبت الاسم فى الغائب أولا ، ثم يجرى على الشاهد تشبيها به[8] . وقد يجوز أن يظن الشيخ أبو على أن تحديد الباقى بغير ما ذكره لايستقيم ولا يطرد .

وقد بينا أن الحال بخلافه فيما حددناه به ، وأنه سليم[9] من الطعن .

(١) ا ، هـ : — عنه (٢) هـ : وهو
(٣) هـ : — عليه (٤) هـ : — ولا
(٥) ابتداء من : وإذا رجعنا . . . فى حال الخبر عنه مطموس فى النسخة و .
(٦) ا : تسميته (٧) ا ، هـ : لأنه
(٨) هـ : له (٩) هـ : عما حددنا به وأنه سلم من .

فإذا [illegible] ان الجوهر لو وصف باقيا على الحقيقة ، لوجب أن يكون هناك [illegible] هذه التسمية اليه ، فاذا[1] لم يجز أن يكون باقياً لنفسه ولا لمعنى ، فكيف يصح وصفه بالبقاء ، والحال هذه من عدم ما يصح صرف التفرقه اليه .
قيل له : قد يجوز أن ترجع التفرقة في الإسم الى غير ما قدرته وهو استمرار الوجود بها ، وتجددها فى حال ، لأنه ليس كل التفرقات تعلل بالنفس أو بالمعنى ، فاذا كان كذلك صح فى الفصل بين الإسمين أن يثبت كما قلناه ، فتكون تسميته باقيا حقيقة .

فصل

فى أن وجود الجوهر لا يستند إلى معنى

إعلم أن وجود الجوهر لايستند إلى معنى أصلا سواء كان حال حدوثه أو[2] حال بقائه .

وقد ذهب عباد [٤٥ ب] وهشام الفوطى إلى أن المحدث محدث بإحداث.
وحكى عن أبى الهذيل أنه يجعل الاحداث معلقاً من الله تعالى بقول وإرادة.
وقريب منه قول الكراميه ، إذ [3] جعلوا الجوهر وغيره متولدا عن قوله كن ، أما نفى حدوثه [4] وحدوث سائر الحوادث أن تكون لمعنى ، فلأن ذلك المعنى إن [5] كان معدوماً أو موجوداً قديماً ، إقتضى حدوث هذه الحوادث أبدا ، وهذا [6] يقدح فى حدوثها ، فما أحال معلول العلة يحيل وجودها على الوجه

---

(١) ه : واذا (٢) ه : و .
(٣) فى الأصل : إذا . (٤) ه : + إلى معنى .
(٥) و : إذا . (٦) و : + لا .

الذى يجب الحكم عنها ، وإن كان لمعنى محدث لم يصح لأن إختصاصه به[1] إنما يصح بعد وجوده . فلو وقف وجوده على حدوث ذلك المعنى ، أو وقف حدوث ذلك المعنى على حدوثه ، وتعلق كل واحد منهما بصاحبه ، إقتضى[2] أن لا يوجد واحد من الأمرين . وعلى أنه كان يصح وقوع التزايد فى ذلك المعنى ، فيقتضى تزايد حدوثه .

وبعد : فكان يخرج من تعلقه بالقادر المختار ، لأن ما يستند إلى علة لا يضاف إلى الفاعل . وبعد : فكان يلزم وجود ما لا يتناهى من المعانى المحدثة ، لأن الجوهر ان إحتاج إلى معنى محدث لحدوثه ، فذلك المعنى قد شارك الجوهر فى علة الحاجة إلى معنى محدث ، فيجب أن يحدث لمعنى آخر ، ثم [3] كذلك حتى يتسلسل بما لا يتناهى . ولا يلزم على ذلك — إذا احتاج فى كونه متحركا إلى علة — أن يقتضى وجود ما لا نهاية [4] له من العلل ، لأن الحركة غير مشاركة لمتحرك فى وجه الحاجة إلى حركة أخرى ، وذلك المعنى المحدث قد شارك ذات الجوهر فى الحاجة إلى معنى ، فافترقا من هذه الجهة .

ومن ها هنا احترز الشيخ أبو الهذيل بعبارة فقال : إن ذلك المعنى ليس بحادث كما أن الحركة غير متحركة . وهذا بعيد من جهة المعنى .

وقد أوجب معمر أن يحدث المحدث لمعنى ، وقال فى ذلك المعنى أنه يحدث بمعنى آخر فارتكب ما لايتناهى ، فلذلك[5] سمى هو ومن تبعه أصحاب المعانى وقد تقدم فساد [6] قوله . فأما القول : فلو كان له تأثير فى وجود الجوهر

---

(١) ه : له . (٢) ه : + إلى
(٣) ه : + وهو . (٤) و : ما لا يتناهى .
(٥) ه : — فلذلك (٦) ه : إفساد.

لوجب تأثيره وإن (١) حدث (٢) من جهة أحدنا وقد عرفنا (٣) خلافه .

فصل (٤)

في أن الجوهر لا يبقى لمعنى

وكما لا يحدث لمعنى ، فكذلك لا يبقى لمعنى هو بقاء على ما ذهب إليه أبو القاسم [٤٦ ا] ، فإنه أثبت البقاء معنى يبقى به الجسم ، وقد خالف أبا الحسين (٥) الخياط في ذلك ، فإنه نفى البقاء . وخالفه من أصحابه أبو حفص فنفى أيضا البقاء . وفي أصحابه عن (٦) تأخر من أثبت الطارىء طارئا لمعنى . وما تقدم يبطل ذلك خاصة .

فأما إبطال كون البقاء معنى ، فالطريقة إليه : أن الباقي ليس له في الوجود إلا الصفة التي كانت له (٧) من قبل حال الحدوث ، وإذا لم يكن حدوثه أولا لعلة ، فكذلك في كل حال . والدليل على أنه ليس له إلا الصفة التي كانت من قبل أنه لو ثبتت له صفة زائدة على الوجود ، لصح في الوجود المتوالي (٨) الوجود أن لا يكون باقيا ، وفي الباقي أن لا يكون مستمر الوجود ، لأنه كان لا يثبت بينهما تعلق من وجه معقول .

والطريقة في نفي التعلق بين هاتين الصفتين هي مثل ما تقدم في غير موضع ، وقد عرفنا أنه من المحال أن يكون موجودا مستمر الوجود إلا وهو (٩) باق ،

---

(١) هـ : فإن . (٢) و : أحدث .
(٣) و : عرف . (٤) و : — فصل .
(٥) هـ : أبو الحسين . (٦) هـ : من يثبت .
(٧) أ : — له . (٨) هـ : + إلى .
(٩) هـ : — هو .

أو باقيا ، إلا ووجوده متصل ، فيجب أن تكون الصفة واحدة . ويبين ذلك أنه لو كان له بكونه باقيا صفة زائدة ، لصح أن يعلم كونه على إحديهما (١) دون الأخرى : إما في هذه الذات أو في (٢) غيرها من الذوات ، فلا يكون لأحد أن يقول : أليس لا تعرفون تحيز الجوهر إلا مع الوجود ، ولا الوجود إلا مع التحيز ، لأنا قد نعرف وجود غير الجوهر ولا نعرف تحيزه أصلا ، بل يستحيل أن يتحيز وإذا صور الكلام في الجوهر ، فقد يصح العلم بوجوده بخبر صادق أن الله تعالى (٣) قد أوجد ذاتا ، ولما عرفنا تحيزه إلا عن بعد . فإذا صحت هذه الجملة ، وكنا لا نعرفه قط باقيا إلا مستمر الوجود ولا مستمر الوجود إلا وهو باق ، فقد أبنا عن كون الصفتين واحدة .

وبعد : فالصفة إذا لم يكن إلى (٤) إثباتها طريق ، فإثباتها يقتضي كل جهالة ، والاختلاف في الاسم لا يقتضي تغاير الصفة كما لم يلزم في المعاد [٤٦ ب] أن يكون له بكونه معادا صفة زائدة على الوجود ، وإن استحق اسما لا يستحقه غيره .

وبعد : فكان يلزم في الفاني أن تكون له صفة زائدة على عدمه تضاد صفة البقاء ، فكان إذا افتقرت صفة البقاء إلى توالي الوجود ، يفتقر الفاني أيضا إلى توالي الوجود (٥) ، لأن ذلك من حكم الضدين ، فصح بهذه الجملة أن الصفة ليست إلا واحدة . فكما لا يجب في حدوثه أن يكون لمعنى ، فكذلك في بقائه .

وأحد ما يدل على نفي البقاء معنى (٦) ، أنه لو ثبت معنى ، لكان جنس

---

(١) هـ ، و : إحداهما . (٢) و : — في .
(٣) أ ، و : أنه تعالى . (٤) هـ : في .
(٥) هـ : يفتقر الفاني إلى توالي الوجود أيضا .
(٦) هـ : — معنى .

الفعل . فكان يصح حدوثه فى حال حدوث الجوهر(1) لأن المحل محتمل له ، فيقتضى ذلك أن يكون حادثا باقيا . ولا يمكن أن يقال : إن فى حال الحدوث منعاً(2) وهو إستحالة الصفة على الموصوف ، فيصير هذا محيلا لوجود العلة، لأن استحالة الصفة تابعة لاستحالة وجود العلة ، لأن استحالة وجود المعنى تابع(3) لاستحالة الصفة ، لأن الصفة تترتب على العلة دون أن تترتب العلة على الصفة . ولا ينقلب هذا علينا(4) فى الحركة لأنها(5) لا توجد حال حدوث الجوهر(6) لأنا نقول : إنه يوجد ما هو(7) فى معناها ، وإن كان لا يسمى بذلك . على أنها ليست جنس الفعل ، بل هى(8) كون واقع على وجه . ونحن إنما ألزمناهم ذلك لأن البقاء لو ثبت لم يكن الا جنس الفعل .

فإن قال : فإنى(9) أجريه مجرى الحركة ولا أجعله جنس الفعل . قيل له : وكان يصح وجوده مرة فيسمى بقاء ، ومرة فلا يسمى بقاء ، وأن يوجد فى حال حدوثه ما هو بصفة البقاء فيكون باقيا ، أو يوجد فى الوقت الثانى فى الجوهر ولا يكون بقاء بأن لا يقع على وجه ، ولا يلزم مثله فى الحركة ، لأن الذى تقتضيه الحركة هو إيجابها كون الجوهر كائنا فى جهة ، وذلك قد أوجبناه حال الحدوث ، والقوم لا يثبتون له صفة البقاء فى حال الحدوث .

فإن قال : إن(10) فى حال الحدوث معنى يضاد البقاء وهو الطرو . قيل له:

---

(1) و : الجواهر . (2) هـ : معاً .
(3) ا ، هـ : تابعه . (4) ا هـ : علينا هذا .
(5) فى الأصل : أنها . (6) هـ : الجواهر .
(7) ا : — هو . (8) هـ : هو .
(9) هـ ، و : فإن إنى . (10) و : فإن

قد أبطلنا فى حدوثه أن يستند إلى معنى [٤٧ أ] ، فضلا عن(1) أن يمانع بوجوده(2) وجود غيره ، وإن(3) كان يوجب عليه صحة معاقبة(4) الطرو للبقاء كمعاقبة البقاء للطرو ، فيكون طارئا فى حال البقاء .

فإن قال : إن البقاء فى وجوده يحتاج إلى استمرار الوجود بالجوهر، فلهذا لا يصح وجوده حال الحدوث . قيل له : كيف تقول ذلك ، وعندك أن الجوهر يحتاج فى استمرار وجوده إلى البقاء ، فكيف يفتقر البقاء إلى استمرار وجوده ؟ وهل هذا إلا تعليق لكل واحد من الأمرين بصاحبه؟ وكذلك إذا(5) جعلت حاجة كل واحد منهما إلى الآخر فى مجرد الوجود .

وأحد ما يدل على المسألة أن نبنى الكلام فيها على بقاء(6) كثير من الأعراض ، ثم نقول : ولا يصح قيام المعنى بالمعنى .

فإن قالوا : إنه يقوم بمحله . قيل لهم : فيجب عدم الاختصاص ، فلا يكون بأن يقتضى بقاء(7) بعض الأعراض أولى من بعض ، حتى يلزم بقاء الصوت وغيره . وهكذا الجواب لو قالوا : إن العرض إنما يبقى لبقاء المحل، لأن هذا يزيل الاختصاص، فلايكون بقاء المحل بأن يقتضى بقاء هذا المعنى أولى من غيره.

ومما يدل على نفى البقاء أنه : إما أن يكون باقيا أو حادثا . فإن(8) كان باقيا ، فقد شارك الجسم فى حاجته إلى بقاء ، وهذا يقتضى وجود ما لا يتناهى من المعانى .

---

(1) ا ، و : — عن . (2) ا ، هـ : وجوده .
(3) هـ : فإن . (4) ا : معاقبته .
(5) هـ : إذ . (6) هـ : — بقاء .
(7) و : ولعل ما يدل . (8) هـ : وإن .

وبعد : فكان يجب أن لا ينتفى إلا بضد ، وضده لا يصح أن ينفيه وينفى الجسم أيضا معه ، لأنهما مختلفان ، فان نفاه فقط وجب صحة وجود الجوهر فى الثانى ، وهو غير باق . وإن زعم زاعم أنه ينفى البقاء (١)، ثم ينتفى الجوهر لفقد ما يحتاج فى الوجود إليه وهو البقاء لزم أن يعدم فى الأول لفقد هذا المعنى. على أن البقاء محتاج فى وجوده إلى الجسم ، فكيف يحتاج الجسم فى وجوده [إليه]، وهذا يقتضى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه فى وجه واحد . وإن كان حادثا لزمه (٢) حدوث الجوهر حالا بعد حال على ما قال ابراهيم النظام .

فان قال . هلا صح أن يكون حادثا ويقتضى بقاء الجسم ، كما أن سكون الارض يتجدد ويبقى (٣) سكون ما [٤٧ ب] يتمكن عليه . قيل له . إنا لا نجعل سكون الأرض علة فى سكون المتمكن عليها فلهذا يسكن هذا الجسم عند تعليقه بعلاق ، وقد يتحرك والأرض ساكنة ، وانتم قد جعلتم هذا البقاء علة فى بقاء الجسم ، فكيف يوجد بقاؤه وهو حادث ؟ ! !

وبعد . فهذه المعانى تتضاد لامتناع كونه باقيا فى الثانى والثالث [على] حالة واحدة ولو كانا مثلين أو (٤) مختلفين، لصح ذلك ، إذا تضادت صح أن يعاقب البقاء فى الخامس البقاء فى (٥) الثانى ، فيكون باقيا فى الخامس من دون وجوده ثالثاً ورابعاً ، وقد ثبت بطلانه وهذا الضجه ذكره (٦) فى الفعل والفاعل . فهذه جملة ما يدل على ما قلناه .

فأما قولهم : إذا بقى بعد أن لم يكن باقيا ، وجب أن يكون كذلك لمعنى ،

---

(١) هـ : لم . (٢) هـ : لزم .
(٣) و : يبقى ويتجدد . (٤) هـ : — و .
(٥) هـ : — فى . (٦) هـ : وهذا لوجه قد ذكره .

فغير مستقيم ، لأنه ليس فى ذلك إلا تغير الاسم (١) ، وإلا فالصفة واحدة ، ولو تغيرت الصفة أيضا لاحتيج فى دلالتها على المعنى إلى شرط غير ما قالوه . ومتى اعتبروا الجواز (٢) فى البقاء وخلافه ، فكأنهم قد استدلوا بالفرع على الأصل لأنه ما لم يثبت البقاء ، لا يصح القول بجواز العدم على الجوهر (٣) على أصلهم . ومتى قالوا (٤) فكان يجب فيمن عرفه (٥) موجودا أن يعلمه باقيا . قيل له : إن البقاء إذا كان استمرار الوجود لم يلزم ذلك ، لأن العلم بأن الشىء على صفة فى وقت غير العلم بأنه عليها فى وقت ثانى .

---

(١) ا : تغيير . (٢) هـ : الجواب .
(٣) ا : الجواهر . (٤) هـ . قالوه .
(٥) ا : عرف . (٦) هـ . وهذا .

باب
السكلام في إثبات الجزء وفروعه

الجسم ينتهي في التجزيء عندنا إلى حد لا تصح فيه القسمة والتجزيء من بعد وهو(1) أصغر المقادير .

وقد ذهب النظام ، ومن نحا نحوه ، إلى أنه لا يبلغ إلى حد إلا ويصح فيه التجزيء .

والأوائل مختلفون : ففيهم من يذهب مذهبنا في ذلك ، وفيهم من يخالف .

وقد حكى الشيخ أبو القاسم عنهم أنهم يقولون : قد يكون هاهنا زاوية لا شيء أضيق منها حتى لا يصح إخراج الخطوط عنها ، وهذا يدل على إثباتهم للجزء ، وإلا كان يلزم [48 ا] أن تستوى الزوايا أجمع في صحة أن تخرج منها الخطوط .

وذكر(2) أقليدس في كتابه أن النقطة لا جزء لها(3) ، وأن بعد مركز الدائرة من قطرها بعد واحد(4) من سائر الجوانب ولو كان الجزء يتجزأ ، لكان هناك أبعاد غير متناهية .

---

(1) ه : هذا
(2) ه : وذكره
(3) ا ، ه : له
(4) و : بعدا واحداً .

وذكر(1) أرسطاطاليس « في السماء والعالم » أن الخط ينقسم طولا ولا ينقسم عرضاً ، وأن السطح ينقسم في الجهتين والجسم ينقسم في الجهات الثلاث . وحكى عنه ، وعن غيره ، أن الخط له بعد واحد ، والسطح له بعدان ، والجسم له ثلاثة أبعاد .

فقال أبو هاشم : إن هذا موافقة لما نقوله في الجزء ، وإلا فلو لم يقف على حد ، لوجب أن يكون الخط والسطح كالجسم في أن لهم أبعاداً بلا نهاية ، ولم يثبت بين بعضها وبين بعض فصل .

فأما من زعم أن الجزء(2) منقسم فقد اختلفوا : ففيهم من قال إنه ينقسم(3) بالقوة ، على معنى أنه — وإن كان شيئاً واحداً — فإن الفاعل يصح أن يجعله أشياء كثيرة . ويبعد في قائل هذا القول الثاني(4) أن لا يكون معتقداً فيه أن أجزاءه بلا نهاية ، فيصير قوله والقول الأول سواء .

يبين هذا أنه لابد من أن يعتقد صحة خروجه إلى الفعل ليجوز أن يقال(5) : إن القادر قادر عليه ، وكذلك إذا قالوا إنه متوهم(6) لأنه إن لم يصح وجوده لم يصح توهمه ، وإلا فلو جاز أن يتوهم ما لا يصح وجوده ، جاز توهم اجتماع الضدين . وإذا دللنا على أنه يبلغ إلى حد لا يصح أن ينقسم ، بطل قول كل المخالفين في ذلك .

والأصل فيه(7) أن هذه الأجسام مؤلفة بتأليف(8) ، سواء كان المرجع به

---

(1) ه : + أن
(2) ه : الجسم
(3) ا ، ه : منقسم
(4) ا ، ه : — الثاني
(5) ه : يقول
(6) و : يتوهم
(7) و : في ذلك
(8) ه : متولفه بتألف

إلى معنى يوجد فى محلين ، أو يرجع به إلى المجاورة(١) . وإنما يصح تجزيها
لثبوت التأليف فيها . فإذا بطل تأليفها بالتفريق الذى هو فى(٢) حكم المضاد [٤٨ ب]
له ، فقد بقيت أعيانا لا يصح تجزيها لزوال التأليف عنها . وسواء قيل بأن تأليفها
متناه أو غير متناه ، فالكلام مستقيم لا يمنع مما أوردناه(٣) ، لأنه إن صح أنه
بلا نهاية . فيجب فيمن قدر عليه ، أن يقدر على إيجاد ضده على ذلك الحد ،
فيقتضى زواله وبطلانه .

هذا والجزء الواحد لو طرأ على محل وفيه ما لا يتناهى مما يضاده ، بق الكل
والذى يجب أن يخص هذا الموضع بيان الكلام فيه ، هو أن التجزىء معلق
بالتأليف فقط . والذى(٤) فى بيان ذلك أن تقول : إذا كان لا يصح رجوعه إلى
كونه ذاتا وما يختص به من الصفة ، ولا إلى وجوده ، ولا إلى عدمه ، ولا إلى
الفاعل ، فليس إلا أنه يرجع إلى وجود معنى هو الافتراق ، وعدم معنى هو(٥)
التأليف ، لأن ما عدا ذلك مما لا يؤثر(٦) فى هذا الحكم ، يبين هذا أن التأليف
متى زال عنه فقد انقسم وتجزأ وإن ثبتت(٧) كل المعانى ، ولو وجدت المعانى كلها
فيه غير التفريق(٨) ، فلا تجزىء ولا انقسام . فيجب أن يكون التجزىء والانقسام
راجعين إلى التأليف وزواله . ومتى كان المرجع بالتجزىء إلى رفع التأليف ،
بطل قول من قال هو متجزىء بالقوة دون الفعل .

(١) ه : مجاورة
(٢) و : — فى
(٣) ا ، ه : أردناه
(٤) ه : وذلك
(٥) و : وهو
(٦) ه : يؤثر
(٧) ا ، ه : ثبت
(٨) ه : الافتراق

وبعد : فإذا ثبت استحالة التجزىء على الأعراض والمعدوم والقديم(١)
وصح الانقسام على الأجسام ، فلا شىء يمكن الإشارة إليه فيجعل علة لصحة
التجزىء إلا حلول التأليف فيها وامتناع حلوله فى غيرها .

فإن قال : إن صحة تجزىء الجسم هو لأجل تحيزه ، وهو مفقود فى غيره .
قيل له : قد ثبت(٢) التحيز ، والتجزىء والقسمة مستحيلان ، فإنا لو ضممنا إلى
الجسم أجساما ستة من جميع جهاته ، ثم فرقنا بينه وبينها بأن أعدناه ونقلناه إلى
جهة أخرى ، فتحيزه قائم والتفريق بينه وبين غيره محال ؛ ولم(٣) تكن العلة فيه
إلا عدم التأليف فى هذه الحال ، فامتنع التجزىء والتفريق ، وصح فى الأول
التفريق لثبوت التأليف ، وإلا فالتحيز فى الحالين حاصل . فيجب [٤٩ ا] أن
تكون العلة غير ما قالوه .

فإن قال : إنكم بنيتم(٤) كلامكم على صحة إخلاء الله تعالى الأجسام عن التأليف
ونحن لا نسلم ذلك ، بل نحيل القدرة عليه لكونه مضمنا بالتأليف كتضمنه بالكون
أو بغير ذلك من وجوه الحاجة بين الموصوفين . فإذا لم يصح خلوه من الكون ،
فكذلك من التأليف ، ويبطل ما بنيتم عليه الكلام(٥) . قيل له : إن تضمن الجوهر
بالكون واجب ، لأنه لا يوجد غير متحيز ، ولا يكون متحيزا إلا وهو فى
جهة ، ولا يحصل كذلك إلا بكون . فهذا هو الذى أوجب كونه مضمنا به . وهذا
غير ثابت فى التأليف ، لأنه لو كان مضمنا به لما صح تنقله فى الجهات
وتأليفه واحد ، كما لا يصح تنقله والكون الذى فيه واحد . فإذا وجب بطلانه ،
وجب بطلان التأليف ، وقد عرفنا خلافه . وكان يجب على تقدير

(١) و : والقديم والمعلوم
(٢) ا : بينت
(٣) ه : + ثم
(٤) ه : نبتم
(٥) ا : الكلام عليه

ثبوت الجزء الواحد ، أن لا يخلو (١) من التأليف ، وهذا يقدح فى حاجته إلى محلين .

وبعد : فالتأليف جنس واحد ، وكون الجوهر فى الجهات يتضاد . فكيف يصح أن تصدر هذه الصفة عنه . وعلى أنه لو (٢) ثبت إستحقاقه هذه الصفة للكون، لم يصح إستحقاقها (٣) للتأليف ، لأن أحدهما (٤) مخالف فى الجنس للآخر (٥) . والصفة الواحدة لا يصح أن تستحق لمعنيين مختلفين .

فأما حاجة الجوهر إلى التأليف فى الوجود فمحال ، لأن التأليف محتاج إلى الجوهر فى وجوده ، فكيف يحتاج هو إلى التأليف ، وهذا يقتضى حاجة كل واحد (٦) منهما إلى صاحبه فى وجه واحد ، وذلك فاسد . وأبعد من هذا أن يقال حاجته فى صفة ذاته إلى التأليف ، مع أن من حق صفة الذات أن لا تستحق لعلة فيجب — إذا صحت هذه الجملة — أن لا يكون بين الجوهر وبين التأليف ضرب من التعلق يحيل تعريه عنه ، ويستقيم (٧) ما قدمناه .

فإن قال : فهذا الجسم لو زال عنه التأليف الذى فيه لم يوجب ذلك أن تصير أعيانا لأن هذه الأجزاء تتصل بأجزاء الهواء ، فيعود الحال إلى صحة تجزيه لملاقاته لغيره وثبوت التأليف فيه . قيل له : إذا صح خلوه عما فيه من [٤٩ ب] التأليف ، فليس من الواجب ملاقاته للهواء . أرأيتم لو لم يلاقيه ، أليس كان بحيث لا يتجزأ ؟ ؟ على أنه لو لم يوجد إلا جسم واحد ، فزال عنه التأليف الذى

(١) ه : لا يخلوا
(٢) ا ، ه : إذا
(٣) مطموسة فى النسخة ه
(٤) ه : أحدها .
(٥) ه : الآخر
(٦) ه : — واحد
(٧) ه : ومستقيم

فيه (١) لبقى أعيانا لا تتجزأ . ويكفينا بيان ذلك فى موضع واحد .

فإن قال : فهب (٢) أنه يزول عنه التأليف ويبقى شيئا واحدا ، هلا جاز أن يصير الشىء الواحد أشياء كثيرة ، فلا يمنع ذلك من صحة تجزيه من بعد . وعلى هذا يقول بعض الأوائل : إن العالم كان جوهراً واحداً وشيئاً واحداً ، ثم صار أشياء كثيرة قيل له : إن (٣) هذا مذهب فاسد ، لأنه قد ثبت فى كل ذات وجوب إختصاصها بصفة بها تتميز عن غيرها ، وثبت أن هذه الصفة يجب أن تكون متجددة ، وثبت أن الذات الواحدة لا يجوز (٤) إستحقاقها أزيد (٥) من صفة واحدة للنفس . وإذا وجبت هذه الجملة ، كان القول بأن الشىء الواحد يصير أشياء كثيرة يعود على بعض الأحوال بالنقض .

وبيان ذلك أنها إذا صارت أشياء كثيرة لم يخل : إما أن تختص كل ذات منها بصفة ، أو لا تكون كذلك . فإن لم تكن كذلك لم يصح . فإن من حق كل ذات أن تكون لها صفة تتميز بها ، وإن أوجبنا ثبوت هذه الصفات المتماثلة . قيل : إن صار أشياء كثيرة فقد إستحق أكثر من صفة واحدة للنفس . وهذا يقتضى أن يكون مثلا لنفسه إن تماثلت تلك الصفات، أو مخالفا لنفسه إن اختلفت، لأن إحدى هاتين الصفتين لو ثبتت لغيره لماثله بها أو خالفه بها ، فإذا إستحقها فيجب أن يكون مثلا لنفسه أو مخالفا .

وإن قلنا : إن هذه الصفات حصلت بعد أن لم تكن حتى (٦) صار أشياء

(١) و : — الذى فيه
(٢) ه : فيجب
(٣) ا : — إن
(٤) ا ، ه : لا يصح
(٥) ه : أكثر
(٦) ا : حين

كثيرة ، فقد أوجبنا تجددها . وصفة الذات لا يصح تجددها أصلا ، فيجب أن يستحيل فى الشىء الواحد أن يصير أشياء كثيرة .

وبعد . فإما أن يصير أشياء كثيرة مع جواز أن لا يكون كذلك ، أو مع وجوب أن يصير كذلك . فإن صار الشىء الواحد أشياء كثيرة مع الوجوب ، فلا وجه يقتضى الوجوب إلا ذاته وما عليه فى ذاته ، وهذا يوجب أن يكون أشياء كثيرة أبدا . وإن كان مع الجواز [٥٠ ا] قد صار أشياء كثيرة ، فلا بد من إستناده إلى الفاعل أو إلى(١) العلة .

ولو كان إلى الفاعل(٢) لكان : إما أن يؤثر فيه أنه فعله فقط ، أو يصير كذلك لأجل أنه قصد إلى أن يجعله أشياء . فإن كان الأول لزم فى كل ما تفعله ، وإن كان واحداً أن يصير أشياء كثيرة لوجود المؤثر ، وفى كل الأشياء الكثيرة أن يصير واحداً ، وكذلك يجب فى الوجه الثانى ، حتى يصير كل شىء نفعله ، وإن كان واحدا ، أشياء كثيرة ، لمكان أنه يقصد إلى ذلك ، وفى الأشياء الكثيرة أن تصير واحداً لأجل قصده ، وهذا يقتضى فى العلة الواحدة — إذا وجدت — أن تصير عللا ، فتوجب صفات مختلفة وتقتضى فى الحركة الواحدة أن تصير حركات وفى الفعل الواحد أن يصير أفعالا مرتبة ، وذلك يزيل حكم القادر والعالم(٣) ، ويبطل تغاير الأشياء ، وإن صار(٤) كذلك لأجل معنى ، فلابد من إختصاصه به(٥) بطريق(٦) الحلول .

وإن كان ، وهو معنى واحد ، يحل فى الجميع ، لم يصح وإن كان يحل

---

(١) هـ : — إلى
(٢) ا ، هـ : ولو كان بالفاعل
(٣) ا ، هـ : والعال
(٤) و : كان
(٥) و . — به
(٦) و . بطريقة .

بعضها ، فكيف يوجب الحكم لغيره، فبطل هذا القول أيضا ، وصح ثبوت الجزء.

وأحد ما نستدل به ما أورده أبو الهذيل على النظام والأصل فيه أن القاطع لشىء له نصف ، لا يصح أن يقطعه إلا بعد أن يقطع نصفه ، وإذا كان ذلك النصف له نصف آخر فكذلك ، فإذا صح هذا فالنملة إذا دبت على النعل يجب أن لا تقطعها أصلا لأن أجزاء النعل بلا نهاية ، وهى لا تصير قاطعة لبعض إلا وله نصف يحتاج فى قطعه ثم يصير كذلك أبداً ، ويصير تعلق البعض بقطعها لغيره فى أنه يؤدى إلى أن لا تصير قاطعة أصلا . كن يعلق دخوله داراً بدخوله أخرى قبلها ، إنه لا يدخل شيئاً من الدور . فقال النظام عند ذلك بالطفر ، وزعم أنها تقطع البعض وتطفر البعض .

وحكى أن هشاماً كان يذهب فى الجزء مذهب النظام ؛ فلما إلتجأ إلى القول بالطفر ، قال هشام : ان كان لا يمكن اثبات(١) تجزوء الجزء الا بارتكاب القول بالطفر ، فيجب أن يكون ذلك قولا فاسداً ، [٥٠ ب] وترك مذهبه وجرى الكلام بينه وبين الشيخ أبى الهذيل فى الطفر فقال : لو كانت النملة انما تقطع البعض وتطفر البعض ، لوجب إذا ألطخنا رجلها(٢) بالمداد أن لا يظهر الخط على الاستواء ، بل يكون موضع الطفر خاليا عن السواد ، وكذلك يجب فيما يقطع بالسكين وغيره .

على أن القدر(٣) الذى اعترف بقطعه يجب أن لا تصير النملة قاطعة له لأنه غير متناه ، فما لزم فى الجسم كله لازم فى البعض ؛ لأن الجميع على سواء عنده فى أنه غير متناه .

---

(١) و : لا يثبت
(٢) ا ، و : رجلها
(٣) هـ . القطع

فإن قال : إذا قطع البعض بسكين أو غيره ، أو(١) كان كلاما فى دبيب النمل فإن الباقى يتهافت ، كما يثبت(٢) فى الفأس إذا شق به (٣) رأس الخشبة ، إنشق الباقى . قيل له : إن فى ذلك علة تخصه ، وهو أن اعتماد الفأس يولد الشق فى الجميع ، وهذا لا يوجد فى قطع النملة ، وإلا وجب أن يحصل القطع فى جهة الاعتماد سفلا ، كما يحصل فى الشق مثله ، وذلك باطل .

قال ابن الراوندى : إذا كانت النملة أيضا غير متناهية الأجزاء ، كما أن النعل غير متناهى فليس يستنكر قطعها له(٤) ، لأن الذى ينكر هو قطع المتناهى ما لا يتناهى . أما(٥) ما لا يتناهى إذا قطع ما لا يتناهى فصحيح ، وصار بهذا السؤال(٦) مؤكدا للكلام على نفسه لأنه فى الأول لزمه إستحالة ترجع إلى المقطوع ، فقد أورد ما يقتضى إستحالته فيه وفى القاطع معا ، لأن النملة إذا كانت بلا نهاية فهى لا تقطع بنصفها إلا بعد أن تقطع بنصف آخر ، ثم كذلك ، فلا تحصل هى قاطعه ولا يحصل النعل مقطوعا فيتأكد الإلزام وتقوى الاستحالة .

وأحد ما نستدل به ما أورده الشيخ أبو على ؛ لأنه قال : إن الفراغ قد أتى على الجزء والوجود قد حصره ؛ وما هـــذا حاله لابد من تناهيه ، لأن حدوث ما لا يتناهى قد بينا أنه لا يصح .

وقال أيضا : إذا (١) كان الصغر والكبر (٢) يعتبران بقلة الأجزاء وكثرتها ،

---

(١) ه : وإن
(٢) أ ، ه : ثبت
(٣) أ ؛ ه : — به
(٤) أ ، و : — له
(٥) و : ما
(٦) ه : الحكم
(١) ه : إذ
(٢) و . الصغير والكبير

وكان (١) عند القوم أن الخردلة كالجبل [٥٠ أ] العظيم فى باب أنه لا ينتهى واحد منها إلى حد إلا ويصح من بعد أن يتجزأ ، فقد إستويا فى العدد واستويا فى أن كل واحد منها لانهاية له ، وما لانهاية له لايزيد على ما يتناهى ولا يكون أكبر منه . ومعلوم ضرورة أن الجبل أعظم وأكبر من الخردله ، وقد أفضى بهم مذهبهم إلى دفع(٢) ماقد عرف ضرورة ، وألزمهم هو وغيره أن يصح أن يوجد من الخردله الواحدة مايستر به الأرض ، أو يوجد منها من الأجزاء ما إذا وضع البعض فوق البعض بلغ به عنان السماء ، وكل ذلك معلوم خلافه لأنه قد ثبت فيما يستر غيره ويصير صفحة له أن يصير مثله فى العظم والقدر ، فما دفع ذلك فهو باطل .

وبعد : فلو كانت القسمة تصح فيه إلى مالا حصر له ولا غاية ، لوجب أن يكون الذى فيه من(٣) الأكوان غير متناه ، وإلا فبالكون الواحد لا يصح تحرك مالا نهاية له ، وهذا يقتضى إمتناع تحريكنا الشىء(٤) من الأجسام لاحتياجه إلى إحداث مالا نهاية له من الكون . ولو قدرنا عليه لم يفترق الحال بين الخفيف والثقيل ، ولزال التفاضل بين القادرين . فهذه(٥) الجمله تبطل قول من خالف فى الجزء (٦) .

إن سأل سائل فقال : هل يقدح القول بتجزء الجزء فى القول بحدوث الجسم حتى لا يصح فيمن يعتقد تجزيه أن يعرف حدوثه ؟ قيل له : إن الدعاوى التى بنى عليها حدوث(٧) الجسم لا يفتقر صحة شىء منها إلى أن يعـلم ثبوت الجزء ،

---

(١) و : فكان
(٢) أ : رفع
(٣) ه : — من
(٤) أ ، ه الشىء
(٥) و : فبهذه
(٦) ه : + فصل
(٧) ه : حدث

فيصح(١) العلم بحدوث الجسم لكل من عرفها وإن لم يعرف سواها . إلا أن القائل بتجزء الجزء إلى غير(٢) غاية له ، يلزمه القول بقدم الجسم من حيث أن مالا يتناهى لايصح وجوده ، فكيف يعتقد حدوثه ، ثم يعتقد أنه بلا نهاية ؟ ! وهذا يقوده إلى إعتقاد قدمه . ويوشك أن يكون من قال بقدم الأجسام ، ذهب إلى نفى الجزء لتقارب الاعتقادين .

ويلزم هذا الكلام من وجه آخر ، وهو أن يعتقد أن الحركات التى فيه غير متناهيه ، وهذا يقود إلى إعتقاد قدمه ، وامتناع إستمرار العلم بحدوثه(٣) لأنه يبنى على حدوث(٤) هذه(٥) الأعراض [٥١ ب] وتناهيها . فالمنع من تناهيها يلزم ماقلناه ، ويلزم مثل ذلك إذا اعتقد أن مافيه من التأليف غير محصور بعدد ، لأنه إذا كان التأليف محصوراً لزم مثله فى المؤلف فإذا كان المؤلف غير منحصر ، فكذلك التأليف غير محصور ، ثم يلزم فى الإفتراق الذى ينفيه مثل ذلك ، وهذا يمنع من حدثهما ، وقدمهما يمنع من(٦) حدوث الجسم .

---

(١) إبتداء من : « فيصح العلم . . . . . إلى « إلا أن القائل بتجزء الجزء » ناقص من النسخة هـ

(٢) ا ، هـ : مالا .

(٣) ا ، هـ : بحدثه .

(٤) ا ، هـ : حدث .

(٥) ا : — هذه

(٦) ا ، هـ : — من .

فصل

فى ملاقاه الجزء لستة أمثاله

إعلم أن الكلام فى إثبات الجزء شعباً وفروعاً فمن جملتها أن نبين صحة ملاقاته لستة أمثاله ، وأن ملاقاته لما زاد عليها لايصح . والقول فى أنه(١) يلقى ستة أمثاله مبنى على أنه إذا شبه الجزء بشىء من الأشكال فهو بالمربع أشبه ، ونعنى به أن هذا الشكل هو المختص من بين سائر الأشكال أن تتساوى جوانبه وأطرافه حتى لاتتفاوت ، فكذلك الجزء يجب تساويه من أى جهة نظر إليها الرائى ، لأنه قد صح كونه شيئا واحداً ، فتشبيهه(٢) بما ذكرناه(٣) هو الواجب .

يبين هذا هو أنه لو شبه بالمثلث رئى(٤) من أحد(٥) الجوانب كأنه أكبر من الجانب الآخر ، فإن هذا حال المثلث . وكان لاتتركب الأجسام إلا على وجه التضريس دون الاستقامه . ولو شبه بالمدور لكان يجب أن لايصح تألف الأجزاء على وجه(٦) الاكتناز حتى لايقع بينها خلل . فإن المدورة إذا ضمت إلى مثلها حصلت بينهما فرجة فتؤدى إلى أن هاهنا ما هو أصغر مقدارا من الجزء . فإذا صح أنه شبيه(٧) بالمربع ، فلا شبهة فى صحة ملاقاة الأجزاء الستة له . فإن هذا سبيل المربع أنه يلقى(٨) ستة أمثاله من الجهات المعلومة(٩) . ويدل أيضا على صحة ملاقاته لستة أمثاله : أنه مامن جوهر إلا وهو محتمل لسائر أجناس الأعراض

---

(١) و : القول بأنه

(٢) هـ : فيشتبه

(٣) ا هـ : ذكرنا

(٤) فى الأصل : لرأى

(٥) ا ، هـ : إحدى

(٦) ا ، و : حد

(٧) هـ يشبه ، و : يشتبه

(٨) ا ، هـ : تلقاه

(٩) ا ، هـ المعروفه .

ومن جملتها الاعتمادات على اختلاف أجناسها ، وهى محصورة بحسب الجهات الست(١) ، ومن حق الاعتماد صحة توليده فى محله وفى غير محله . فلو لم يصح فى الجزء ملاقاته لستة أمثاله ، لما صح وجود أى جنس من الاعتماد إن(٢) كان فيه ، أو كان يبطل ما يثبت(٣) من حكم الاعتماد [٥٢ أ] من صحة توليده فى محله وفى غير محله ، لأن هذا إنما يتم بعد أن يكون الجوهر يصح ملاقاته للاجزاء الستة فى الجهات الست . ونحن إذا صححنا ملاقاته لستة أمثاله ، فلسنا نجعله مكانا لها . لأن المكان قد تقدم معناه وتلك الحقيقة غير موجودة فى هذا الموضع .

وقد حكى عن عباد أنه منع من صحة تلاقى الأجزاء ، وقال : إن الجزء لا يلاقى غيره فقال له الشيخ أبو هاشم : إن من زعم أن الجسم مركب من الأجزاء لم يصح له أن يمنع من ملاقاة بعضها لبعض والا كان فى حكم المتناقض(٤) . وإنما منعنا من صحة ملاقاتها لأزيد من ذلك ، لأنه ليس يعقل هاهنا جهة سابعة يصح أن يحصل فيها جوهر حتى يوصف هذا الجزء بصحة ملاقاته له(٥) أو أن(٦) لا يصح لما كانت الجهات مقصورة على ستة .

وبعد : فإنك إذا قدرت أربع مربعات بينها(٧) جزء ، وعلى طرف كل مربعة جزء ، فليس يصح فى الجزء الذى بين المربعات أن يلاقى الأجزاء التى هى على الأطراف لأنه إن لاقاها بطوله فى هذه(٨) المربعات ما قد استوعب طوله .

---

(١) ا ، و : الستة — (٢) ا ، هـ : — إن
(٣) ا ، هـ : ما ثبت — (٤) ا : المناقض
(٥) ا ، هـ . — له — (٦) و : وأن
(٧) ا ، هـ : بينها — (٨) هـ : فهى هذ .

وإن لاقاها بعرضه ففيها ما قد(١) استوعب عرضه ، فبأى شىء يلاقيها ؟ وكما لا(٢) يصح فيه أن يلاقيها لا يصح فيها أن تلاقيه(٣) ، لأنها إن لاقته بطولها أو عرضها، ففى(٤) هذه المربعات ماقد استوعب الجهتين .

وقد ذهب كثير ممن نفى الجزء إلى صحة ملاقاة الجوهر لأزيد من ستة أمثاله، وما ذكرناه قد أبطل مذهبهم . وحكى الشيخ أبو القاسم أن أبا بكر الزبيرى أورد هذا على قوم من الفلاسفة ، فلم يكن لهم عند هذا كلام . قال : وكنا نسمى ذلك المسكته ثم سميناه المخرسه .

فصل

فى صحة اتصال الجزء بجزئين

ومن جملة مسائل الجزء الكلام فى صحة وقوعه على موضع الإتصال من جزئين ، وقد وقع فيه خلاف بين مشايخنا . والذى يختاره أبو هاشم جواز ذلك ، وتابعه عليه من المتأخرين الشيخ أبو أحمد بن [٥٢ ب] أبى غلاب وظاهر كلام الشيخ أبى على المنع من ذلك وهو مذهب أبى القاسم ، وإليه ذهب الشيخ أبو إسحاق وقاضى القضاه .

ونتصر هذا المذهب بوجهين : أحدهما أنا إذا قدرنا خطا من أربعة أجزاء ووضعنا على كل واحد من طرفيه جزء ، فإن صح وضع جزء على حد لا يلاقى واحدا(٥) من الطرفين ، حتى يكون على موضع الاتصال من الجزئين ، أوجب(٦)

---

(١) ا ، هـ : قد — (٢) و : لم
(٣) هـ : فيه أن يلاقيه — (٤) هـ : فى
(٥) و : واحد — (٦) هـ : أو أوجب

أن الخال الحاصل بين الطرفين يصغر عن الجزء . وقد بينا أنه أصغر المقادير .
والثاني أنه لو(١) وقع على موضع الوصل منهما ، لكان الاعتماد الذي فيه لايكون
بأن يولد كونا يصير به آخذاً قسطاً من هذا الجوهر(٢) أولى من قسط ، وكذلك
في الجوهر الآخر ، لأنه لاتخصص يخصصه ببعض دون بعض ، فيصير كما نقوله
في الاعتماد لو ولد الكون(٣) أنه ليس بعضه بأحق من بعض ، وهذا يقتضي صحة وجود
أكوان متضادة في ذلك المحل ، وأن يصير هذا الجزء آخذا بجميع(٤) الجوهرين .

وليس لأحد أن يقول : أنا أجرى هذا مجرى ما يقولون(٥) في توليد
الاعتماد الكون . فكما لايجب أن يقال ليس بأن يولد الكون في الثاني أولى من
الثالث ، فهكذا ما أقوله . وذلك لأن(٦) هناك إختصاصا حاصلا لاستحالة الطفر
على محله ، فلم يكن بد من توليده في الثاني ، وليس هكذا الحال هاهنا .

فأما(٧) مذهب أبي هاشم فننصره بوجوه منها(٨) ما يقرب ومنها ما يبعد
ويضعف . فقد قيل إن ضلع المربعة يرى أقصر من قطرها وان إستوت الأجزاء
فيهما ، وليس ذلك الا لأن القطر يلاقي الأركان ، ولا يلاقي على هذا الحد
الا والجزء على موضع الاتصال منهما ، وهذا يضعف لأنا سنبين العلة في اختلاف
الضلع والقطر على المنظر عند الكلام على شبه النافين للجزء .

وقيل أيضا انا لو وضعنا جزءا(٩) على رأس خشبه مغروزة في الأرض ،

---

(١) هـ : — لو　　(٢) و : — الجوهر
(٣) ا ، هـ : اللون　　(٤) هـ : لجميع
(٥) هـ : إن أجراء هذا مجرى من يقول .
(٦) ا : أن　　(٧) و : وأما
(٨) و فيها　　(٩) هـ : أجزاء

لوجب — كما تحجب الخشبة عين الشمس من سقوط الشعاع على موضعه وتحصل
هناك ظل — أن يكون [٥٣ ا] كذلك حال هذا الجزء ، فإذا تقلص ظل
الخشبة الى النصف فيجب أن يقال في ذلك الجزء انه يستتر بما يتقدر تقدير النصف ،
ولا يكون كذلك الا وهو على موضع الاتصال من الجزئين . الا أن هذا الوجه
ضعيف لأن الجزء الواحد لاحظ له في سقوط الظل عنه ولا للاجزاء الكثيرة الا
أن تكون كثيفة ، ولأجل هذا لايسقط عن الهواء ظل . فالجزء الواحد
بهذا أولى .

وأشف ما يمكن نصرة هذا المذهب به : أنه يصح حصول الجزء على حد
لو كان تحته جزءان لكان على موضع الاتصال منهما ، لأنه اذا كانت هناك جهة
فارغة وليس تحته جوهران ، لحصول الجزء في هذه الجهة صحيح والا اقتضى أن
لايصح وجوده في شيء من المحاذيات ، فإذا كان هذا صحيحاً فكذلك يجب ،
وان كان تحته جوهران وفي هذا صحة حصوله على موضع الإتصال .

وقد يورد هذا على طريقة أخرى وهي تقدير خط من أربعة أجزاء ، فإذا
أزيل جزءان من وسطه ، صح(١) وضع الجزء في الفرجة التي بين الطرفين على
حد(٢) لا يلاقي واحداً من الطرفين ، ولا يكون كذلك إلا وهو على موضع
الاتصال منهما . إلا(٣) أن لمن ينصر المذهب الأول(٤) أن يقول : لو صح ذلك
لكان قد حصل في تلك الفرجة ما هو أقل مقداراً من الجزء ، وقد بينا أنه أصغر
المقادير ، فيجب المنع من صحة وضعه على حد لا يلاقي واحدا(٥) من طرفيه

---

(١) هـ : وصح　　(٢) ا ، هـ : أحد
(٣) مكرره بالنسخة هـ : إلا　　(٤) ا ، هـ : — الاول
(٥) و : واحد

لهذا المانع ، وإن كانت الجهة فارغة على ما استدللنا به أولا (١)، فكذلك القول في الطريقة الأولى .

وقد ألزم من يقول بجواز وقوعه على موضع الإتصال من الجزئين وجوهاً من الإلزام . وإن كان يمكن الانفصال عنها . منها أن قيل إن هذا القول يؤدى إلى تجزىء الجزء ، لأنه يصير ملاقياً لأحد الجزئين بقسط وملاقيا للآخر بقسط سواء . وله أن يجيب فيقول : ليس وقوعه على موضع الإتصال من الجزئين بأعظم من صحة ملاقاته لستة أمثاله ، وإذا جاز هذا ولم يقتضى تجزيه ، فكذلك ما أقوله .

ومنها أن قيل : ان هذا يقتضى أن يحصل فى الجوهر الواحد كونان ضدان ، لأنه يوجد فيه كون يصير به آخذا قسطا(٢) من هذا الجزء ، وكون مضاد له يأخذ به قسطا آخر من الجزء الآخر . وله أن يقول : إن المحاذاة إذا كانت واحدة فلا [٥٣ ب] تضاد فى الكونين(٣) وإن تغايرا(٤) .

ومنها أن ألزم كون الجوهر الواحد فى مكانين . وله أن يقول : إن المحاذاة هى واحدة لأنى لست أجعله شاغلا لحيز الجوهرين ولا ساترا لهما حتى يكونا(٥) مكانين له . وإنما أجوز وقوعه على موضع الوصل ، وليس ذلك بعبارة عن مكانين .

---

(١) هـ : وإلا (٢) هـ : فسقط
(٣) ا ، هـ : الكون ، و: الكونان (٤) فى الأصل : تغاير
(٥) و : + فى

فصل

الرد على من قال إن الجزء لايصح أن يتحرك

اعلم أن مذاهب مشايخنا على أن الجزء لايصح أن يتحرك فى مكانه لأن المتحرك إنما يعقل متحركا إذا حصل فى مكان عقيب كونه فى مكان آخر . وهذا إذا لم يزايل مكانه لم يصح أن يكون متحركا . وعلى مثل هذا نعقل حركة(١) الجسم حتى يتعذر تحريكه وهو فى مكانه مازايله ، فكذلك الجوهر . ولأن هذه الحركة لابد من كونها ضداً للكون الذى كان فيه ، ومع كون المحاذاة واحدة ، لايصح تضاد الأكوان ، لأنه يبطل طريق العلم بتماثلها .

وقد ذهب فى المتأخرين أبو محمد البزاز إلى صحة حركته فى مكانه ، وأثبت له وجهين وزعم أنه إذا صح حصوله على أحد وجهيه دون الآخر ، إحتاج إلى معنى ، كما إذا حصل فى جهة دون أخرى ، إحتاج إلى معنى .

ويستدل على ذلك بأنا(٢) لو ركبنا صفيحه من أجزاء لاتتجزأ ، ثم غطيت بشىء وزيد أعلاها وغمر أسفلها ، لكان من هو مغطى له لايراها ومن كشفت(٣) له يراها . كما لو كان ها هنا جسم مغطى وصورته ما ذكرنا ، فما اقتضى أن للجسم وجهين فكذلك يجب فى الجزء مثله ، وذلك(٤) إذا صح لم يقتضى تجزىء الجزء بتغاير الوجهين ، لأن الرائى له يرى كله لا أن رؤيته تتبعض ولكن إنما راه أحد الرائين دون الآخر لأنه لتحيزه يحول(٥) بينه وبين غيره كما يلقى ستة أمثاله لتحيزه(٦) .

---

(١) هـ : + من (٢) هـ : أنا
(٣) هـ : ومن قد كشف (٤) هـ : فذلك
(٥) هـ : يجوز (٦) هـ ، و : + فصل

وقد حكى عن عباد المنع من صحة إيجاد الله تعالى الجزء(١) منفردا عن غيره ، وقال : لا يجوز إلا عند مضامة غيره له . وهذا خلاف ساقط ، لأنه إذا لم يصح إثبات تعلق بين الجوهرين خلا محل الجوهر واللون ، فكما(٢) يصح إنفراد الجوهر عن اللون فكذلك الجوهران .

فصل(٣)

هل يجوز أن يكون الجزء مكانا لغيره

ويصح فى الجزء أن يكون مكانا لغيره . وهذا(٤) ظاهر كلام الشيخ أبى على وغيره من مشايخنا . ومنع الشيخ أبو هاشم من ذلك لما اعتبر فى المكان أن تكون أجزاؤه أكثر من أجزاء المتمكن . وعندنا لا اعتبار به لأنه إذا حصل فى الجزء الواحد من السكون ما يمنع نقل المتمكن من توليد(٥) الهوى فيه فقد صار مكاناً له ، وكذلك(٦) القول فى الأجزاء القليلة . وإن كان المتمكن أكثر أجزاء منه بعد أن يختص المكان بسكون كثيرة لأنه لا يصير مكاناً لكثرة أجزائه ، وإنما يصير بما ذكرناه من المعنى .

وقد قال(٧) أبو هاشم إن يد أحدنا تصح أن تكون مكانا للذبابة لما كانت أجزاؤها أقل من أجزاء اليد . ولا يصح فيها أن تكون مكانا للحجر الثقيل لما كانت أجزاؤه أكثر(٨) من أجزاء اليد . فدل أن من حق المكان أن تزيد أجزاؤه

---

(١) ا ، و : الجزء
(٢) ه : كما
(٣) ه : ـ فصل
(٤) ا ، ه : هذا
(٥) و : توليده
(٦) و : فكذلك
(٧) و : ـ قد
(٨) ا ، ه : أزيد

على أجزاء المتمكن(١) ، فإذا(٢) كان كذلك ولا(٣) يزيد أحد الجزأين على صاحبه، فيجب أن لا يكون الجزء مكانا لمثله أصلا .

وعندنا أنه إنما يمتنع ما قاله فى الحجر الثقيل لا للوجه الذى ذهب إليه ، بل لأنه يحتاج فى(٤) مدافعة الثقل(٥) الذى فيه إلى سكون زائد(٦) ، وربما لم يتمكن من ذلك فلا تكون يده مكانا للحجر حتى لو تمكن مما قلناه فى الحجر لصارت يده مكاناً له كما تصير مكانا للذبابة .

فصل

فى أن للجوهر مساحة

الجوهر له حظ فى المساحة عند الشيخ أبى هاشم وقد منع الشيخ أبو على من ذلك وجعل مساحته بغيره ، كما أن طوله بغيره ، وبه قال الشيخ أبو القاسم . والخلاف فيه يقع تارة(٧) من(٨) جهة المعنى وأخرى من جهة العبارة . فنحن إذا قلنا إن له مساحة فغرضنا أنه متحيز ، وأنه لأجل هذه الصفة يتعاظم بضم غيره إليه . ولا يمتنع(٩) الشيخ أبو على من ذلك .

فإن(١٠) زعم زاعم أن تحيزه وتعاظمه هو لأجل التأليف بطل قوله لأن التأليف لا يصح حصوله إلا فى متحيز ، فكيف يقف تحيزه على حلول التأليف

---

(١) ه : التمكن
(٢) ه : وإذا
(٣) ه : فلا
(٤) و : إلى
(٥) و : الثقيل
(٦) ه : بالدور
(٧) و : تارة يقع
(٨) ه : فى
(٩) ه : يمتنع
(١٠) ه : وإن

فيه ؟ وهذا يقتضى أن لا(١) يحصل واحد من الأمرين .

وبعد : فكان ينبغى لو تألف جزآن بتأليفات كثيرة ، أن يزدادا عظما على جزئين يتألفان بتأليف واحد [٥٤ ب] وقد عرفنا خلافه .

وبعد : فإذا(٢) لم يكن بد من ثبوت فصل بين وجود الذات وعدمها ، فلو وجد الجوهر غير متحيز لم يثبت ما به يقع التحيز(٣) .

وبعد : فإنا لو تصورنا دائرة وضع فى وسطها جزء ، ووضع بجنبه جزء آخر ، فليس بعد هذا الثانى من قطب الدائرة إلا دون الأول . فلو لم يكن له حظ من المساحة لما ثبت ذلك .

وبعد : فلو لم يحصل لكل واحد مساحة ، لم يثبت هذا الحكم عند الاجتماع ولحل(٤) محل العرض الذى لما لم تكن لآحاده مساحة ، لم يصح حصولها(٥) عند الانضمام . ومتى سلم لنا هذا المعنى ثم تورعنا(٦) فى التسمية ، فلا طائل فيه لأن غرضنا أنه لو ثبت هاهنا ما يشتبه الحال فى : هل هو جزء منفرد أم لا ؟ مع معرفتنا بجزء آخر لا يتجزأ(٧) ، لصح منا أن نمسحه به فنعرف ذلك من حاله كما نفعل مثله فى الموزونات والمكيلات ، وكما نمسح المتصل من الأجزاء بغيره(٨) وبهذا يبطل ما يقوله الشيخ أبو على من أن المساحة هى معرفة(٩) الطول والعرض والعمق . فإن هذا غرض زائد على ما قاله .

---

(١) هـ : ألا
(٢) مكرره بالنسخة هـ ، فإذا ،
(٣) هـ : التمييز
(٤) هـ : ويحل
(٥) هـ : حصوله
(٦) هـ : لم يؤثر هنا
(٧) هـ : لايتحيز
(٨) هـ : لغيره
(٩) هـ : المعرفة ، و : المعرفة

فإن قال . فاذا كنا نعرف فى الخشبة إذا قطعت قطعاً أن مساحتها تنقص(١) فهلا دل على أن المرجع بها إلى التأليف ؟ قيل له : هذا غير مسلم ، بل مع التقطيع قد يصح أن تمسح بغيرها مما يساويها لو لم تقطع ، فتثبت(٢) المساحة والحال(٣) هذه(٤) .

وكما أن له حظا(٥) من المساحة ، فليس له حظ فى الطول والعرض خلافا للصالحى ، وإنما كان كذلك لأن الطول تأليف مخصوص ، ولهذا يقال طولت(٦) الحديد إذا فعلت فيه تأليفات مخصوصة . وإذا قلنا فى أحد الشيئين أنه أطول من غيره ، فليس يرجع به إلى كثرة التأليف دون أن تنضاف إليه الأجزاء أيضاً . فإذا صح ذلك — وكان التأليف يستحيل وجوده فى المنفرد(٧) من الأجزاء — لم يكن له حظ من الطول ولا من العرض .

فصل

فى نفى الثقل عن الجزء

ولا حظ له من الثقل ، وإنما المرجع بالثقل إلى وجود معنى فيه ، وهذا هو قول أبى هاشم . وذهب أبو على إلى أن الثقل راجع إلى نفس الجوهر [٥٥ أ] فأثبت له حظا(٨) منه . وهذه المسألة بباب الاعتماد أخص ، لأنه كلام فى : أهل الثقل معنى غير الجزء(٩) أم لا ؟

---

(١) هـ : للتقيص ، ا : تنقص
(٢) هـ : فتثبت
(٣) هـ : وهذا الحال
(٤) و ، هـ : + فصل
(٥) هـ : خط
(٦) هـ : طاولت
(٧) هـ : منفردة
(٨) هـ : خط
(٩) و : الجواهر

فصل

فى امكان إدراك الجزء

وعما(١) يصلح أن يذكر فى فروع الجزء، صحة إدراكه وهو منفرد. ولم يختلف شيوخنا(٢)، رحمهم الله، فى أن الله تعالى يراه مع(٣) انفراده، وانه يصح منا أن نراه عند انضمام غيره اليه. وانما اختلفوا فى: هل نراه وحاله هذه أم لا؟

فالذى قاله الشيخ أبو على أنه يصح منا أن نراه عند قوة الشعاع على ما يرى المحتضر أجسام الملائكة، وترى الملائكة بعضها بعضا(٤)، وهذا هو الظاهر فى كتب الشيخ أبى هاشم.

وقد حكى عن الشيخ أبو عبد الله أنه مع انفراده يستحيل(٥) أن يرى. وقال: إنه إذا كان منفردا دخل فى تضاعيف أجزاء الشعاع حتى تصير كالجزء منه، ولابد من فصل بين ما يرى به، ولاجل هذا لم تصح رؤية شعاعه، وكذلك(٦) الجزء الواحد لما كان يداخله.

وإذا ألزم على ذلك أبو هاشم(٧) أن لاتصح رؤيته ولو ضم إليه غيره للعلة التى ذكرها، فله أن يقول: إن جرت الحال فى الجزئين والثلاثة على مثل ماقلته فى الجزء الواحد لم تصح رؤيتهما، والاكان(٨) حالهما بخلاف الواحد: وإذا

---

(١) ا، و: — و (٢) ا: مشايخنا

(٣) و: — مع انفراده وأنه يصح منا أن نراه.

(٤) ه: بعضهم بعضا (٥) و: مستحيل

(٦) ا، ه: فكذلك (٧) ا، ه: — أبو هاشم

(٨) ا، ه: كانت

ألزم صحة رؤيته بان يكون الجزء متلونا(١) بغير لون الشعاع، فلا يثبت الالتباس وله أن يقول: متى أجريته مجرى الشعاع الذى به يرى، فكما لا تجب رؤية لون الشعاع، فكذلك لون هذا الجزء، فانفصالهما(٢) فى اللون لايوجب رؤيته لا محالة.

وإذا قيل: أفليس الشعاع قد يرى عند تكاثفه؟ نقول: كذلك أقول فى الجزء الواحد أنه يرى عند التكاثف، لكن الكثافة لا تثبت فى(٣) الجزء الواحد، بل لابد من أجزاء كثيرة. فأما القول الآخر، فالوجه فيه أن العلة فى إستحالة الرؤية لو كانت إنفراده، لكان الله تعالى لا يراه ولما صح أن يرى بانضمام غيره إليه لأن التأليف لامدخل له فى الرؤية، وكان يلزم أن لايرى شىء من الأجسام لأن الجوهر هو(٤) أفراد الأجسام، وماليس بمرئى إذا ضم إلى ماليس بمرئى [٥٥ب] لايصير مرئيا، فيجب أن يقال: إن امتناع أن يراه الواحد منا هو لضعف الشعاع، فإذا قوى الشعاع صحت الرؤية. ولولا هذا لدخل فى المرئيات إختصاص.

والشيخ أبى هاشم أن يقول: ان إقتران غيره به شرط فى صحة رؤيته كما أن رفع الحجاب وغيره شرط(٥). ويكون هذا من باب مايرجع إلى الحاسة لا إلى الاختصاص(٦) فى المرئيات، فكذلك ما قلناه. وكما لا يلزم، إذا لم

---

(١) ه: معلوما

(٢) و: فانفصال أحدهما.

(٣) ه: عند

(٤) و: — هو

(٥) ه: شرطا (٦) ا: إختصاص

ر(1) المحجوب دون أن يرفع الحجاب ، أن يثبت فيما يرى إختصاص، فكذلك الحال ها هنا . فهذه غاية مايقال فى المذهبين جميعا .

اعلم أن الذى بقى من الكلام فى الجزء هو ذكر الشبه التى يتعلق بها من ينفيه ، ثم نذكر من بعد فصلا فى إمتناع الطفر علـــى الأجسام ، ونبين الشبه فيه .

---

(1) و : وكذلك إذا لم يلزم أن يرى

فى ذكر شبه من ينفى الجزء

وجملة ما يتصل بشبههم أمور ثلاثة : إما أن تكون من باب العقليات(1) ، وإما أن تكون من باب الإشكال ، وإما أن تكون مما يصلح ذكره فى نفى الجزء وفى الطفر جميعاً . فنؤخر القول فيه إلى الفصل الذى نخصه بالكلام فى الطفر(2)

وأحد(3) ما يتعلق به نفاة الجزء أن يقولوا : قد صح فى الجوهر أن يلاقى ستة أمثاله ، وإنما يلقاها بجهات له متغايرة ، لأنه لو لاقاها بجهة كلها عن يمينه أو عن يساره أو عن(4) غيرهما من الجهات ، فلما لم يكن كذلك دل على تغاير الجهات فيلاقى هذا الجزء بغير مايلاقى به الجزء الآخر ، ولا يكون كذلك الا وهو أشياء . فأما الشىء الواحد فذلك متعذر فيه .

والأصل فى الكلام على هذه الشبهة أن معنى قولنا فى الجوهر أنه يصح أن يلاقى ستة أمثاله وأن له جهة ، هو اختصاصه بحال لكونه عليها يصح فى ستة أمثاله أن تنضم اليه من هذه الجهات(5) الست ، وتلك الحال هو تحيزه ، فيصير

(1) ه : العقليه
(2) و : + فصل
(3) ا ، ه : أحد
(4) ا ، و : — من
(5) الجهات . مكرره فى النسخة ه .

الجوهر بهذا الحكم مفارقاً للعرض الذى لا يصح أن يحجز بين الشىء وبين غيره ولا أن تنضم إليه ستة أمثاله .

وإذا كان هذا[1] هو الغرض بهذه العبارة بطل [٥٦ أ] تقديرهم أن ها هنا جهات للجزء يلقى ببعضها غيره دون بعض ، فهذا هو قول أبى هاشم وعلى هذا القول تثبت للجوهر الجهة ، وإن لم يلاقه غيره ، لأن الصفة التى ذكرناها ثابتة عند وجوده[2] لامحالة .

فأما أبو الهذيل وأبو على وأبو القاسم ، فقد قالوا : ان الجوهر يلق غيره بجهته ، ولكن جهة الجوهر غير الجوهر ، كما أن طرف الشىء غيره ، وكذلك حده غير له . ويراد بالغير : الأجزاء التى تلاقيه ، وعلى هذا متى كان منفردا فلا جهة له . وربما عاد الخلاف إلى عبارة لأنهم يسلمون أن صحة ملاقاة غيره له هو لأجل ما يختص به من تحيزه على ما يقوله أبو هاشم .

وقد قال الشيخ أبو اسحاق : ان قول أبى هاشم مبنى على أن للجوهر أحوالا بملاقاته لما يلاقيه ، فيكون له حال بأن يلق غيره يمنة وحال بأن يلقاه يسرة[3] ثم كذلك فى سائر الجهات . إلا أنه قد يصح إسناد[4] هذه الأحكام الى صفة واحدة وهى التحيز[5] وعلى المذهبين جميعاً فالسؤال ساقط .

أما على قول أبى على ، فإنه اذا جعل للجوهر جهات ورجع بها الى الأجزاء المتغايرة التى تلاقيه ، فلا كلام .

وعلى قول أبى هشام إذا رجع بهذه العبارة إلى صفة أو حكم يختص به الجوهر لأجله يصح فى غيره أن يماسه[6] فالسؤال غير متجه . إلا أن قولنا أن على

(١) ه ، و : — هذا (٢) و : وجود
(٣) ه : بما يسده (٤) و : استناد
(٥) ه : التحيز (٦) ه : يماثيه

فى طرف الشىء أنه غيره ، بعيد . لأن قولنا جسم قد اشتمل على طرفه ، كما أن قولنا عشرة قد[1] دخل فيه الواحد . فكما لا نجعل آحاد العشرة أغياراً لها ، فطرف الشىء كيف[2] يكون غيرا له ؟ وهل ذلك[3] إلا مناقضة .

وأحدها[4] : ما أورده النظام أن الجزء إذا لم يكن فى نفسه طويلا لم يصح أن يصير طويلا بانضمام غيره إليه مما ليس بطويل أيضاً . وهذا فى غاية الضعف لأن الطويل إذا كان المستفاد به ما يتألف تأليفاً مخصوصاً ، فغير ممتنع[5] أن يصير الجزءان بانضمام أحدهما إلى الآخر طويلا ، لحلول[6] التأليف فيهما ، وإن لم يكن كل واحد منهما بانفراده طويلا [٥٦ ب] لأن وجود التأليف فيه وحده[7] محال .

وليس يمتنع أن يجتمع ما ليس بطويل إلى ما ليس بطويل فيصيران طويلا ، كل حرف[8] من حروف الخبر ليس بخبر ، فينضم ما ليس بخبر إلى ما ليس بخبر ، فيحصل خبراً . وكما صح ضم مثلثة إلى مثلثة فيجىء منهما مربعة ، وكذلك القول فى السرير والقميص وغيرهما لأن ما ليس بسرير إذا انضم إلى ما ليس بسرير ، صار سريراً وكذلك[9] القميص وما شاكلهما .

وأحد ما قيل : إن الله تعالى إذا قدر على الزيادة فى هذه الأجسام إلى ما يتناهى ، فكذلك يجب فى النقصان ، وهذا فى غاية الضعف ، لأنه لا علة تجمع

(١) ه : أقد (٢) مطموسة فى النسخة و .
(٣) و : هذا (٤) و : واحد
(٥) ه : بغير متعلق (٦) ه : بحلول
(٧) و : — وحده (٨) أ ، ه : جزء
(٩) ه : فكذلك

إحدى الحالتين(١) إلى الأخرى . ومتى دلت الدلالة على أنه ليس فى المقادير ما هو أصغر(٢) من الجزء لم يصح(٣) وصفه تعالى بالقدرة على أن ينقص منه، لأن القدرة على المحال محال . ويصير سبيل ذلك سبيل(٤) صحة الزيادة فى أجزاء السواد واستحالة الإنقسام على السواد نفسه .

قال ابن الراوندى : إن قولكم يؤدى إلى ما يدفعه العقلاء ، لأنه لا عدد له نصف إلا وله ربع وسدس وثلث . ولو كان الجزء لا يتجزأ وقدرنا عشرة أجزاء ، لكان عندكم أن لها نصفا ولا ربع لها ولا سدس ولا ثلث ، لأن الجزء لا يتنصف ولا يتثلث . والمعلوم من حال الأعداد خلاف ذلك .

والجواب : أنه إذا لم يكن للضرورة مدخل فى إثبات الجزء ، فكيف تدعيه فى حكم من أحكامه ؟ ومتى كنت مدعيا لهذا الحكم فيما تذهب إليه أنت ، فواجب أن يصح تنصيفه وتثليثه وتربيعه . وإن كان كلاماً على مثل(٥) ما إعتقدناه(٦) ما(٧) لا يصح إنقسامه ، كيف(٨) يصح أن ندعى أن له سدساً وربما وصار كالحركة لأن عشرة أجزاء منها لها نصف ولا ثلث لها ولا ربع ، فكذلك الجزء .

فإن قال : فلو قدرنا فى أجزاء درهم أنها تكون أفراداً غير أزواج ، لكان يجب أن لا يصح من الله تعالى ، ولا منكم ، أن تقسموا ذلك الدرهم بالسوية ، لأن المنفرد من الأجزاء لا يصح تقسيمه . وهذا لا يجوز لأن هذا الدرهم

---

(١) ا : الحالين
(٢) ه : — أصغر
(٣) لم يصح مكررة فى النسخة ه
(٤) ه : — سبيل
(٥) ا ، ه : — مثل
(٦) ه : ما إعتقدنا
(٧) ا ، ه : فما
(٨) ه : فكيف

لو وقع فى قسمة تركة واحتجنا إلى قسمتها على وجه يتوفر على [٥٧ ا] كل ذى حق حقه ، لكان لا تتأتى قسمته على هذا الحد . قيل له : إذا ثبت أن الجسم ينتهى إلى ما لا تتأتى فيه القسمة ، فقد صار ذلك الجزء بمنزلة المعدوم وبمنزلة الأعراض . . فإذا لم يوصف جل وعز بالقدرة عليه . . لم يقتضى عجزاً ولا نقصا (١) .

وليس يتوجه علينا تكليف فى قسمة المواريث إلا على الحد الذى يصح منا فعله دون ما يستحيل من(٢) كل قادر . فالوجه أن يتحرى أعدل الوجه فى القسمة دون أن يتكلف ما يستحيل .

فإن قيل : أليس الثوب الكبير يصبغ بقليل من الصبغ ، فلو كان الجزء لا يتجزأ ، لم يصح إنقسامه على أجزاء الثوب مع أنها أكثر . قيل له : إن أجزاء الثوب متى كانت أكثر من أجزاء الصبغ ، فإننا(٣) نرى الثوب كله مصبوغاً لأن أجزاءه تصير مغمورة بأجزاء العصفر أو غيره من الأصباغ . فأما أن ينقسم الصبغ مع قلته على أجزاء الثوب فمحال . ويبين هذا أيضاً أن الأمر لو كان على ما زعمه ، لم يتفاوت الحال بين قليل الصبغ وكثيره لأن الكل غير متناه .

قالوا : لو قدرنا خطا ركب من ثلاثة أجزاء ، فوضع على أحد طرفيه جزء وعلى الطرف الآخر جزء ، ثم حاول قادران نقل كل واحد من الجزئين الموضوعين على الطرفين إلى الوسطانى لكان لابد من أن ينقلاهما إليه ، فيأخذ كل واحد قدراً من المكان بمقدار نفسه ، فيثبت ما هو أصغر من الجزء . ولا يمكن أن يقال

---

(١) ه : لم يقتضى
(٢) ه : — من كل قادر .... يتكلف ما يستحيل .
(٣) فى الأصل فإنما .

بتداخل الأجزء ، ولا أن يقال لا يصح بوقوع واحد من الجزئين(1) على هذا الحد لأن التمانع إذا وقع في الاعتماد ، فيجب أن يكون محلهما واحداً ، وإذا تغاير المحل ، ثبت بينهما التماس . وهذا مفقود في هذا الموضع ، فلابد من وقوع الجزء على ما صورناه .

واعلم أن هذه الشبهة يسهل الجواب عنها على قول من يرى جواز وقوع الجزء على موضع الإ صال من الجزئين(2) ، فنقول : أكثر شيء فيما أوردوه(3) هو ما [٥٧ ب] أجوزه ولا يقتضي تجزيه على ما تقدم ذكره .

فأما من منع من ذلك ، فإنه يمنع من صحة وقوع واحد من الإنتقالين لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين من حيث أن ما في أحدهما من الاعتماد يولد ضد ما يولده الآخر(4) ، فلا يقع واحد منهما ولا يجب أن يقتصر بوقوع التمانع بين الاعتمادين على ما قالوه . بل لو قدرنا أربع مربعات بينهما مكان يصلح إنتقال واحدة من من هذه(5) المربعات إليه(6) ، وحاول أربعة من القادرين نقل كل واحدة من هذه المربعات إلى ذلك المكان ، لكان يجب أن لا يصح إنتقال شيء منها إليه وإلا لزمت(7) المداخلة ، إذ ليس بعض ذلك أولى من بعض ، وكانت العلة أن ما في كل واحدة من المربعات من الاعتماد ما يولد ضد ما يولده الآخر . ومتى حصل في جهة واحدة ، وجب التماثل مع ثبوت التضاد ، فكذلك الحال فيما صوره القوم من الخط .

---

(1) ا : الجزء
(2) و : أعلم
(3) ا : الجزء
(4) ا : أورده :
(5) ا : للآخر
(6) ا ، و : — هذه
(7) ه : إلى
(8) و : في

وللقوم وجوه من الشبه تتعلق بالإشكال . والأصل في جميعها أنا إن عرفنا الوجه فيه وإلا لزمنا التوقف والتمسك بما قاد إليه الدليل العقلي دون أن يعترض بالوجود المحتمل على أمر لا يحتمل . ويجري ذلك مجرى الآيات المتشابهة المقتضية بظاهرها خلاف ما في المعقول ، لأن من حقنا أن لا ندع ما ثبت(1) بالأدلة العقلية ، بل يجب طلب تأويل توافقها ، وإلا وجب التوقف فيها ، وإن كان أكثر ما يوردونه(2) من(3) هذا الباب ينبني(4) على قواعد غير سليمة .

قالوا : لو كانت هاهنا مربعة متساوية الأضلاع ، ثم خط بين المربعة خط من إحدى الزاويتين إلى الأخرى(5) ، لكان(6) يرى ضلعها أقصر من قطرها ، وإن كانا في القدر سواء ، ولم يكن كذلك إلا لأن القطر(7) تتلاقى أجزاؤه بأركانها وركن الجزء دونه . وعندنا أن قطر هذه المربعة إذا لم يكن خطاً مستقيماً ، بل وجد على حد التأريب(*) فقد حصل فيه خلل وفرج(8) ، فيرى [٥٨ ا] كأنه أطول ، وإن كانا سواء والضلع يكون خطاً على طريق الإستقامة فلا يحصل فيه خلل ، فهذه هي(9) العلة دون ما قالوه ، حتى يصح إثبات ما هو أصغر من الجزء وهو ركنه . ولهذا لو قدرت مربعات على هذا الحد ، لتبين من الفرج في القطر منها ما ليس في الضلع للعلة التي قد(10) قلناها .

---

(1) و : يثبت
(2) ه : ما يورد دونه
(3) و : في
(4) ه : يبق
(5) ه : الأولى
(6) ه : — لكان يرى ... في القد سواء .
(7) ه : — القطر
(*) التأريب هو الإحكام والتحديد والتكميل ، القاموس المحيط
(8) ه : — وفرج
(9) ا ، ه : هو
(10) و : — قد

فإن قالوا : فلو قلبت هذه المربعة لصار ما كان ضلعاً قطراً والقطر ضلعاً فكيف تدعى ثبوت الفرقة بينهما . قيل له : غير ممتنع أن يتغير حالها عند القلب والتحريك فى التأليف[1] ، كما تقول قريبا منه فى حجر الرحا على ما سيجىء ذكره من بعد[2] .

قالوا : إذا كان ماهنا شكل كرى ، فلابد من احتوائه على مثله من الأطواق ويكون الطوق الأول أوسع . فإذا انتهى[3] إلى الحد الذى يقولونه من الجزء الذى لا يتجزأ ، فيجب إحتواؤه على ما هو دونه وهذا يقتضى ثبوت ما هو أصغر من الجزء[4] . والجواب : أنا لا نسلم وجوب احتواء الطوق على ما دونه ، لأنه إذا انتهت الحال إلى الجزء الذى نحكم بأنه لا يتجزأ ، فليس هناك إحتواء على شىء آخر ، ودعوى الضرورة فى خلاف ما قلناه لا تصح .

قالوا : لو كانت ماهنا مثلثة جعل فى وسطها عمود ، وكانت أجزاء الأضلاع أكثر من أجزاء هذا العمود ، لصح إخراج الخطوط منها[5] على سواء وأن[6] تفاوتت الأجزاء . وهذا يتم دون أن يكون متى أخرجنا من الضلع جزءاً ، أخرجنا[7] من العمود ما دونه .

وعندنا أن ضلع المثلثة ليس بخط مستقيم على ما تصوره القوم من التأريب . فإن الخط لا يكون موربا ولا مدوراً ولا مقوسا[8] ، وإنما يجب تألفه طولا

---

(1) ه : — فى التأليف
(2) ه : + إن شاء الله
(3) ه : ينتهى
(4) ه : أصغر منه
(5) ا : بينها .
(6) ه . فان
(7) ه : خرجنا
(8) ه . ولا مقورسا

فإن[1] كان كذلك ، وجب فى هذا الضلع أن يكون فيه[2] خلل وفرج ، فيخرج من العمود جزء ومن الضلع مثله لا على ما قدروه .

قالوا : لو كانت ماهنا دائرة فى وسطها نقطة هو [أى الجزء] قطب لها ، وكان بعدها من سائر الجهات [٥٨ ب] بعداً واحداً ، فإن إخراج الخطوط من ذلك الجزء الواحد إلى أقطار الدائرة صحيح ، وإن كانت أقطاره بلا نهاية بأن تحتوى دوائر[3] على هذه الدائرة ، وهذا لا يتم إلا بعد القول بتجزيه .

وبعد : فلو كانت ماهنا مربعة جعل[4] فى احدى زوايا أضلاعها جزء ، فإن اخراج الخطوط الكثيرة من[5] ذلك الجزء صحيح ، وهذا لا يتم وهو شىء واحد .

وبعد : فالمثلثة الواحدة لو جعلت مثلثتين بأن يتوسطها قطر ، فاذا خط من بعد هذا الخط خط[6] آخر ، كان أقصر من الأول ، ثم كذلك أبدا ، حتى إذا قدرنا بجنب المثلثة جزءاً على حد لا يخرجها من أن تكون مثلثة ، فأخرج من ذلك الجزء خط ، لوجب كونه أقصر وأصغر منه نفسه ، فثبت[7] ما هو أقل مقدارا من الجزء .

واعلم أن هذه الشبه كلها مبنية على صحة أن يلقى الجزء أزيد من ستة أمثاله ، وقد دللنا على أن ملاقاته[8] اذا كانت ستة صحيحة دون ما زاد عليها . فإذا ثبت ذلك قلنا : ان القدر الذى يصح اخراجه من الخطوط من هذا الجزء ،

---

(1) و : فإذا
(2) ه : — فيه
(3) و : دائرة
(4) ا ، ه : حصل
(5) ه : فى
(6) مكرر بالنسخة ه : خط
(7) ه : فيثبت
(8) ه : بملاقاتها

هو[1] هذا القدر دون الزائد ، والخطوط الاخر غير مخرجة من ذلك الجزء على التحقيق ، لا أن اخراج الخطوط من الجزء الواحد ، وانما يراد أن ستة أمثاله تصح أن تلاقيه . فهذه الطريقة تفسد كل ما بنوا عليه كلامهم .

ولا يمكن دعوى الضرورة فى صحة اخراج الخطوط أجمع من ذلك الجزء الواحد ، لانهم فى أى شكل صوروا [2] الكلام ، فلا يمكن القطع على بلوغ ما جعلوه جزءا الى الحد الذى يجعله بحيث لا يتجزأ . بل يجوز أن يكون أزيد منه ، لان ذلك متوهم غير مدرك .

وبعد : فان كانت هذه الخطوط مخرجة الى ما حول الدائرة فى ذلك الجزء الواحد نفسه ، فقد اعترفوا بثبوت الجزء الواحد . وان كانت مخرجة من أشياء على الحقيقة ، حتى أن ما خرج[3] منه هذا الخط هو[4] غير ما خرج منه الخط الآخر ، فيجب أن تكون أشياء متغايره . واذا [5] لم يروا أن الخطوط [٩٥ ا] أخرجت من الجزء الواحد ، فلا مخرج لهم فى ذلك ، وبطلت هذه الشبهة من كل وجه .

(١) هـ : وهو (٢) هـ : صور

(٣) ا ، هـ : ما أخرج (٤) هـ : من

(٥) هـ فاذا .

فصل

فى الرد على القول بالطفر

قد ثبت أن النظام قد إلتجأ إلى القول بالطفر عندما ألزم فى النملة[1] أن لاتصير قاطعة للنمل أبدا وغرضه بالطفر أن يصير الجسم فى الوقت الثانى فى المكان العاشر بدون أن يقطع هذه الأمكنة التى بينهما ، وهذا مما يكاد[2] يعلم ضرورة خلافه[3] فى الأصل ، وان صح دخول شبهه فى بعض المواضع فيه فإذا أردنا الدلالة على فساده قلنا : لو صح ذلك ، لصح فى أحدنا أن يصير فى الوقت الأول بالبصرة وفى الثانى[4] بالصين من دون قطع هذه[5] الاماكن ، بل بأن يطفر ويطوى ، وقد عرفنا خلافه بل كان يوجب ذلك الغنى[6] عن الرجل ، وأن لايمنع القيد لانه إنما يكون له تأثير من حيث أنا نحتاج إلى القطع ، وهذا يقتضى مساواة حال الممنوع لحال المخلى المطلق ، ومساواة حال الزمن لحال الصحيح .

وبعد : فكان يجب صحة أن يرى أحدنا ماوراء الجدار لطفر شعاعه إليه ،

(١) ا ، هـ : النحل (٢) هـ : مما لايكاد

(٣) و : خلافه ضرورة (٤) هـ : وبالثانى

(٥) مكرره بالنسخة هـ : هذه . (٦) هـ : المعنى

حتى لا يكون الحائط مانعا وحائلا وكذلك كان يجب فى المحبوس فى سجن أو غيره أن لا يمنعه من التصرف بأن يطفر ، بل يجب فى سد يأجوج ومأجوج أن لا يصير[1] مانعاً لهم . فهذه وجوه من الإلزامات تتقارب ، تفسد بها مذهبه

وليس يمكن أن يقال : هلا كان ذلك مما يختص القديم تعالى به حتى ينقل الجسم من الثانى إلى العاشر من دون قطع هذه الأمكنة ، ولا يتأتى منكم ويكون إختصاصه به كاختصاصه بصحة الإختراع منه دوننا . لأنه إذا كان هذا الجسم محتملا للكون فى العاشر والقادر منا قادر على هذا الكون ، فيجب أن يصح منه فعله ، وأن لا تؤثر فيه مخالفة حالنا فى كوننا قادرين لحاله جل وعز[2] وإنما تعذر الاختراع منا لأمر يختص القدرة وهذا غير قائم فيما قالوه .

ولا يصح أن يقال : إنما يتعذر عليكم لمنع ، والقديم يصح منه لاستحالة[3] المنع عليه ، لأن الموانع عن الفعل معروفة ، وهى غير [٥٩ ب] موجودة فى مسألتنا . وعلى أن النظام لا يفرق بين القادرين فى صحة الطفر منهم على ما تقتضيه شبهه التى يوردها ، فلا يصح ما سأل عنه السائل من التفرقة بيننا وبين القديم جل وعز . فبهذه الجملة نعلم إستحالة الطفر .

وأما[4] الشبه التى يتعلق بها فى الطفر فكثيرة : منها أن يقول فى حجر رحى لو قدر ان قطبها يدور على عشرة أجزاء وأن قطرها يدور[5] على مائة جزء ، لكانا إذا تحركا ، يعود القطر إلى الموضع الذى نشأت منه الحركة فى الوقت الذى يعود القطب إلى مبدأ حركته . وان دار القطب على عشره أجزاء ودار القطر على

(ه) : لا يكون
(٢) و : عز وجل
(٣) ه : الإستحالة
(٤) ا ، ه : فأما
(٥) ه : — يدور

مائة جزء ، فيجب أن يقال إن القطب يقطع أبداً وأن القطر يقطع البعض ويطفر البعض . أو نقول : فيجب إذا قطع القطر جزءاً أن يقطع القطب عشر[1] جزء .

والجواب : أن العلة فى ذلك[2] هى تحرك القطر فى تسعة أوقات وسكونه فى وقت واحد ، وتحرك القطب فى وقت واحد ، وسكونه فى تسعة أوقات ، فتخلل حركات أحدهما من السكون ما لا يتخلل حركات الآخر . ولأجل هذا نرى بطء[3] حركة القطب وسرعة حركة القطر ، فهو مثل ما نقول فى رجلين يمشيان فيبلغ أحدهما من طريقه فرسخاً بدون الوقت الذى يبلغه الآخر لأنه لا علة إلا ما يعرض فى خلال حركة أحدهما من السكون ما لا يعرض فى سير الآخر .

وإذا كانت العلة ما قلناه ، بطل قوله فى[4] الطفر والجزء ، لأنه إنما كان يصح ما قاله لو لم تصح الإشارة إلى شىء سوى ما قاله . وغير ممتنع — وإن كانت حركة القطر تتبع حركة القطب — أن يسكن القطب مع حركة القطر ، كما أن حركة البكرة[5] تتبع حركة اليد . ثم قد[6] تتحرك زماناً واليد ساكنة .

فإن قال : ما أوردتم من العلة لا يستقيم لأن الجسمين إذا كانا متجاورين ، ثم تحرك أحدهما وبقى الآخر [٦٠ ا] ساكناً ، فلابد من مزايلة ومفارقة ، وهذا يقتضى تناثر أجزاء هذا الحجر[7] وتفككها ، قيل له : إن الأمر على

(١) ه : عشره
(٢) ه ، و : — فى ذلك
(٣) ه : بطوءا ، ا ، و : بطوء
(٤) و : من
(٥) حركته لبكره
(٦) ه : — قد
(٧) ه : تناثر أحدهما

ما ذكرته من وجوب المفارقة ، لكن لا تتناثر هذه الأجزاء لأنها تتصل من وجه وتنفصل من وجه . فإذا فارق الجزء غيره لاقاه غيره فيمنع التزايل .

سبيل ما ذكرناه من وجوب الإتصال والإفتراق ماقاله الشيخ أبو القاسم ، لأنه شبه ذلك بملحة فيها حبات خردل فأدرناها ، فإن تلك الحبات ينفصل بعضها من بعض ، ثم يتصل بغير ما انفصل عنه ، وإنما لا تتناثر لأن المملحة محيطة بها مانعة من تناثرها . وإن كنا نقول : لو ثبت بين الحبات ما قد ثبت بين أجزاء الحجر من يبوسة ورطوبة[1] ، لوجب أن لا تتزايل ولا ملحة هناك .

ويبين صحة[2] ذلك أن الرمح المرصوص آخره بالرصاص ، قد تحرك أوله وآخره لم يتحرك ، بل هو ساكن ولا يتزايل ، وإن حصلت المفارقة . وكذلك القول في أغصان الشجرة ، أنا نحركها وهي ثابتة في الأرض لم تتحرك ، بل هو ساكن ولا تتزايل ،وإن كان ما قالوه موجود ، فقد صح أن العلة ما قلناه، وأنه لا يلزم[3] علينا ما قالوه[4]

وبعد : فهو إذا قال بالطفر ، فقد فارق عنده أحد الجزئين الآخر، حتى صار إلى العاشر في الوقت الثاني ، فقد تمكنك بأبلغ مما[5] جوزناه ، ثم لم يلزم التناثر، فكيف صار يلزمنا ذلك ولابد لمن قال بحركة سريعة وأخرى بطيئة أن يسلك مثل طريقنا ، لأنه لا يعقل من سرعة الحركة إلا أن القطب يبقى ساكناً في حال حركة القطر ، وإلا فمتى تحركا على سواء ، فما معنى السرعة والبطء فيهما[6] . وإذا حصلت المفارقة على هذا المذهب أيضاً ، فكيف لا تتناثر الأجزاء لولا أن

---

(١) و : رطوبة ويبوسه (٢) و : صحه
(٣) ه : يلزم (٤) ا ، و : ظنوه
(٥) ه : ما (٦) و : فيها

العلة ما ذكرناه . فصار الذى ذكرناه لابد للكل منه ، وبطلت الشبهة في الطفر ونفي الجزء .

ومنها أنا لو أخذنا لوحاً طوله مائة ذراع فوضعنا على أحد طرفيه جزءاً وعلى الطرف الآخر جزءاً على وجه الإنفراج عن الأول ، ثم نقلنا كل واحد[1] منهما نقلاً مستمراً [٠٠ ب] على طريق إنفراج[2] أحدهما عن صاحبه ، لكان أحدهما يجاوز الآخر ولا يحاذيه وليس إلا للطفر ، وإلا وجب التحاذي .

وربما قالوا بما يشبه هذا وهو[3] أن نقدر ثبوت خطين على الإستواء ، قد ركب كل واحد منهما من أجزاء مزدوجة مثل أن يركب من ستة أو ما فوقها . فإذا إنتقل الجزء الأول من أحد الخطين إلى مكان الثاني وانتقل الجزء الأخير من الخط الثاني إلى ما يليه من فوقه ثم كذلك إلى أن يبلغ الجزء الثالث إلى المكان[4] الرابع ويبلغ الجزء الثالث من الخط الآخر إلى الرابع ، فإنه يجاوره ولا يحاذيه ، وليس إلا للطفر ، وإلا وجب المحاذاة كما يثبته[5] في نفسين إلتقيا في مضيق . إنهما تتحاذيان وتتماسان ثم تجاوز إحداهما الأخرى[6] من بعد .

والأصل[7] في الجواب عن الأول والثاني : أنا في كل واحد من هذين الجزئين لو ألصقنا به الصبغ لاستمر الخط في هذه الأماكن التي ينتقل إليها ، ولو كان هناك طفر لبقى ولا ذلك الصبغ .

---

(١) ه : وواحد (٢) و : إنعراج
(٣) ه : بما يشبهه وهو (٤) ه : - إلى المكان الرابع ويبلغ الجزء الثالث
(٥) ا : ثبت (٦) في الأصل : أحدهما الآخر
(٧) ه — والأصل

وبعد : فغير ممتنع أن لا يثبت التحاذى بين هذين الخطين إلا إذا كان(1) السمت واحدا ، فإذا اختلف لم يوجد هذا التحاذى . وكذلك فلا يثبت إلا إذا كان الخطان قد ركبا من أجزاء مفردة دون(2) أن تكون مزدوجة . ولو كان الطفر(3) الذى قالوه لوجب أن لا يختلف الحال بين ازدواج(4) الاجزاء وخلافه ، فبطلت هذه الشبهة .

ومنها أنا إذا قدرنا بئرا طولها مائة ذراع ، فجعل فى وسطها خشبة معترضة ، وشد فيها حبل طوله خمسون ذراعاً إلى آخر البئر ، وشددنا فى رأس الحبل(5) دلواً ، ثم أخذنا حبلا طوله خمسون ذراعاً إلى رأس البئر ، وجعلنا فيه حلقة ، وسيرنا التحتانى منخرطاً فى هذه الحلقة والحبل الفوقانى مشدوداً بالحلقة ، فإذا جذبنا الحبل الفوقانى إلى رأس البئر انجذب الدلو والحلقة معاً ، ولا يكون كذلك إلا والدلو يقطع ويطفر والحلقة تقطع ، لأنها تقطع خمسين ذراعاً فى حال ما يقطع الدلو مائة ذراع. أو نقول فإذا [٦١ ا] كان كذلك جاز أن يقال : إن الدلو يقطع جزءاً والحلقة تقطع نصف جزء . والجواب : أن الدلو لو طفر لوجب أن لا يتصل بهذه الأماكن ما يؤثر من لون وغيره ، ومعلوم ثبوت الإتصال فيه ، فبطل(6) قوله بالطفر .

وعندنا أن قطعهما(7) على سواء فيقطعان جميعاً مائة ذراع ، إلا أن الحلقة تقطع بعضها طولا وبعضها عرضاً لانخراط حبل الدلو فيها ، وعلى هذه الصورة

---

(1) م : كانت

(2) م : ـ دون أن تكون .... لوجب أن لا يختلف

(3) ا : الطفر (4) م : أزواج

(5) م : ـ الحبل (6) ا : فيبطل (7) م : قطعها

تجذب(1) الحلقة . وأما الدلو فقطعها يكون طولا مائة ذراع ، ولو أمكن جذب الحلقة طولا ، لم يكن الدلو ليقطع إلا قدر ما تقطعه الحلقة . وأنت تتبين ما ذكرناه بالإضطراب الحاصل فى الحلقة .

ومعلوم أن لاختلاف(2) الحركات تأثيرا فى مثل(3) ذلك . فإن الماء إذا جرى فى ساقية فيها إنعراج لم تبلغ المقصد إلا بضعف الوقت الذى كان يبلغه إذا لم يكن هناك إنعراج ، فبطل ما قاله .

ومما يشبه هذه الشبهة قوله : إن الخشبة المسندة إلى الحائط متى جذبت من أسفلها ، حصل أكثر مما تنجذب من أعلاها ، وذلك للطفر أو لتجزىء الجزء . والقول فيه(4) مثل ما تقدم . لأن أعلاها يذهب جهتى الطول والعرض دون أسفلها . ولهذا لو لطخ أسفل هذه الخشبة بالمداد لكان(5) يسود المكان كله ، ولو طفر لم يجب ذلك . ومنها أن الكوة التى فى البيت يسقط منها إليه شعاع(6). فإذا سدت ذهب الضوء بلا فصل ، فيجب أن يكون ذلك بالطفر ، وإلا وجب أن يغيب بعد زمان .

وقد كان الشيخ أبو الهذيل يثبت الضوء معنى ، ويجعل السد مضاداً له ، إلا أنه ليس هناك معنى ، ولو كان ، لكان السد ـ مع أنه أكوان مخصوصة ـ لا يضاده . فالصحيح أن الشعاع الذى وصف حاله يستمد من قرص الشمس حالا فحالا، وبالسد يمنع هذا الاستمداد فينبث وتتبدد أجزاؤه فلا يرى لا أنه يطفر وصارت حاله كحال النار إذا التهبت ولم يمدها غيرها ، فإن أجزاءها تتفرق

---

(1) م : تحدث

(2) م : لا اختلاف (3) ا : مثيل

(4) م : ـ فيه (5) م : سود (6) م : الشعاع

النارية(١) التي قد اختصت بها [٦١ ب] وكذلك المصباح إذا إنطفى، فتلك الأجزاء باقية متفرقة. ثم لا يمكن أن يقال: فيجب في كل ما ذكرتم أن تحصل(٢) الاضاءة في البيت(٣)، لأن الضوء إذ كان(٤) موقوفا على إجتماع هذه الأجزاء، فتفرقها(٥) يخرجها عن هذه القضية.

وبعد: فإنا نقول له(٦): فلو كانت العلة ما ذكرته من الطفر، وهو صحيح على الشعاع، فهلا حصل في البيت مع السد وعلى وجه الطفر، فلا يكون السد مانعاً له(٧)، أو يطفر من دون سد. وعلى قريب من ذلك يحتج بسقوط الضوء عند فتح الكوة في الحال، ويدعى فيه الطفر(٨) لأن مقادير الأوقات لا تنضبط(٩). وغير ممتنع أن يشاهد المرء حركات الشمس(١٠) متوالية فيظن وجود الضوء في البيت والوقت واحد، ويكون الحال عند التحقيق بخلافه.

ومنها أن يقول: قد ثبت أن أحدنا إذا رفع طرفه إلى السماء رآها في حاله، وليس ذلك إلا لأن شعاعه يطفر، وإلا فلو كان قاطعا للأماكن لرآها بعد زمان. وشبيه هذا قوله في قرص الشمس، لأنه عندما تبدو من فلكها يسقط منه ضوء على جميع الأراضي مع ما بينهما من البعد. وليس ذلك الا للطفر، وإلا كان يجب أن ينتشر الضوء بعد مدة. وربما تعلق بتقلص الشعاع عن العالم عند الغروب في طرفة عين، وأن ذلك هو الطفر.

---

(١) و: النارية
(٢) ه + في
(٣) و: في البيت الإضاءة.
(٤) مكرره في ه: إذا كان
(٥) و: فتفريقها
(٦) ا، ه: لهم
(٧) ا، و: — له
(٨) ه: النظر
(٩) ه: لا يضبطه
(١٠) و: — الشمس

والجواب هو(١): أن رؤيتنا للسماء ليست لاتصال شعاعنا بها، فإنا لا نجعل الشرط في رؤية ما نراه إتصال الشعاع، ولو جعلناه شرطا لكنا نقول: إن في الجو شعاعا(٢) يتصل بشعاع أبصارنا، ثم كذلك حتى يتصل بالسماء، لا أن هذا المنفصل من العين يتصل بالسماء في أول وهله. كما نعلمه فيمن أراد تحريك كرة هي بعيدة منه لأنه لا يتمكن من ذلك في أول وقت. ولو كان هناك صولجان تمكن من تحريكها في أول وهلة، كما يتمكن لو كانت قريبة منه أو لو كانت(٣) له يدان [٦٢ ا] طويلتان يصل بهما إلى ذلك المكان، فليس ما قاله الطفر بل لحصول(٤) ما يصير الة لنا في الرؤية في الجو. فأما قرص الشمس فليس يضيء الأرض في حال بدوه من فلكه، بل يضيء بعده(٥) بساعات لأنه يبدو(٦) من حين يطلع الفجر فيضيء الأرض حالا بعد حال حتى تبلغ كبد السماء، لا أنه يضيء في ابتداء الطلوع كل الأرض. ولهذا صار حد النهار ما يمتد فيه الضوء من حين طلوع الفجر إلى غيبوبة القرص. وصار حد الليل ما تمتد فيه الظلمة إلى حين طلوع الفجر. وأما تقلص الشعاع عن العالم، فالحال فيه كالحال في الضوء الواقع من(٨) الفتحة في البيت، فعلى ما تقدم يجرى الجواب عنه.

ومنها ن يقال: لو غرزنا خشبتين في الأرض إحداهما(٩) ذراعان والأخرى ذراع لكانتا(١٠) إذا تقلص الظل من الأولى ذراع تقلص(١١) من الثانية(١٢) نصف

---

(١) ا: — هو
(٢) ا: كان
(٣) مطموسة بالنسخة ه.
(٤) و: بحصول
(٥) ه: — بعده
(٦) ا، و: يبد، ه: يبدوا.
(٧) ا، ه: حيث
(٨) ه: في
(٩) ا، ه: أحدهما
(١٠) في الأصل: لكانا.
(١١) ه: يتقلص
(١٢) في الأصل: الثاني

ذراع والا وجب أن لايبقى الثانية ظل . وإنما تكونان كذلك بأن يطفر فى الخشبة الاولى ويقطع الثانية . أو إذا قطعت فى إحديهما(١) جزءاً تقطع(٢) فى الأخرى نصف جزء وهذه الشبهة فى نفى الجزء أقوى .

والجواب : أن الشمس فى مثل هذه المدة لايكون قطعها مقصورا على جزء أو نصف جزء(٣) ، بل ربما قطعت ربع الاقليم ، فيجب أن يقال إن(٤) الاولى يتقلص منها جزءان ، ويتقلص من الثانية جزء ، أو يتقلص من الأولى جزء ولا يتقلص من الثانية شيء . ثم إذا تقلص من الأولى جزء آخر ، تقلص من الثانية جزء ، فلا يؤدى إلى شيء مما قاله .

ومنها ما يقولة(٥) فى راكب سفينة طولها عشرون ذراعاً إنه يقطع أربعين ذراعاً إذا قطعت السفينة عشرين ذراعاً ، وصورته أن يقعد فى آخر السفينة ويسير ، فإذا قطعت عشرين ذراعاً يكون قد بلغ أول السفينة فقطعها وهى(٦) عشرون ذراعاً وقطع معها عشرين ذراعا طولا ، فلابد من أن يكون طافراً فى بعض الحالات [٦٢ ب] والسفينة قاطعة أبدا ، أو إذا قطع الرجل جزءاً أن تقطع السفينة نصف جزء(٧) .

وجوابنا : أن فى حال حركات السفينة سكنات ، فهذا الراكب يتحرك فى حال وقوفها ويتحرك معها إذا تحركت فيصير قاطعا لضعفى قطعها ، ولهذا لو دامت(٨) الحركة بالسفينة لوجب أن يكون متحركا فى وقت واحد بحركتين

(١) م ، و : إحداهما (٢) ا : قطع

(٣) ا : على جزء ونصف جزء ، و : على جزء وعلى نصف

(٤) و : — إن (٥) و :ما يقولونه

(٦) ا ، م : يقطعها وهو . (٧) و + متجزىء

(٨) م : لو أدامت

مختلفتين : إحداهما حركة نفسه والأخرى حركة السفينة ، وهذا يقتضى كونه فى مكانين . وعلى هذه الطريقة لايتمكن من الحركة إذا إشتد عصف الرياح(١) . ويقال : إنه — والحال هذه — لو رمى نشابة اسقطت فى السفينة .

ويبين صحة ماقلناه : أنه لو طفر البعض لوجب - إذا كان فى رجله(٢) صبغ - أن لايستمر الخط فى السفينة إلا فى الموضع الذى يقطعه ، وقد عرفنا خلاف ذلك. فإذا صح ذلك ، فيجب فى الجوهر المخلوق بالبصرة أنه كان يصح أن يخلق بدلا منه بالصين والكونان ضدان ، فيجب صحة المعاقبة عليهما ، ولايكون كذلك إلا بطفر عليهما .

وعندنا أن التعاقب(٣) فى الكونين إنما يصح والمكان قريب ، فأما على خلاف ذلك فلا يصح ولا يجب ، متى صح البدل ، أن يصح التعاقب لاعالة . وليس حالها كحال السواد والبياض ، لأن الانتقال بهما لايجب وذلك واجب فى الكونين .

وبعد : فهذا القول لايصح الا مع صحة الطفر ، لانه إذا زال ذلك الاعتقاد لم يمكن أن يقال به ، فكيف يبنى القول بالطفر عليه ؟ وهل ذلك الا كاستدلال بفرع الشيء على أصله !! فهذه الجملة توضح الأجوبة عن الشبه المذكورة فى الطفر .

(١) ا : الريح (٢) م : حله

(٣) م : المعاقب

القول فى فناء الجواهر وإعادتها

إعلم أن الجواهر مما تعدم ويرد عليها الفناء فتفنى ، وادعاء الإجماع فى ذلك ممكن ولم نجد الخلاف فيه ألا[1] ماشنع [١٦٢ ا] إبن الراوندى على الجاحظ ، فإنه زعم أنه لايقول بفنائها ، ولو كان ذلك مذهباً[2] له لذكره غيره عنه .

فأما الكتاب فدال على ما نقوله . قال الله تعالى « هو الأول والآخر[3] » ، وهذا يدل على أنه يبقى موجوداً ولا شىء معه ليثبت آخرا ، كما وجب تجدد هذه الجواهر ليثبت أولا . وقال جل وعز « كل من عليها فان »[4] ، وهذا وإن إقتضى فناء العقلاء[5] خاصة لقوله[6] : « من عليها » ، ففناء غيرهم يثبت بما نذكره من أن فناء بعض الأجسام فناء لجميعها ، فيصح هذا الاستدلال . وقال تعالى : كل شىء هالك إلا وجهه[7] ، والهلاك فى الحقيقة هو العدم ، ولايصح صرفه إلى الموت ، لأنه لا يتأتى فى جميع الأشياء ، والآية قد إقتضت ذلك .

(١) ا ، هـ : ما يشفع .
(٢) ا ، هـ : —
(٣) من الآية الثالثة من سورة الحديد
(٤) الآية ٢٦ من سورة الرحمن .
(٥) هـ : العقلى .
(٦) ا ، حـ : بقوله .
(٧) من الآية ٨٨ من سورة القصص .

وما تثبت من الإعادة بالآيات[1] كثيرة فى كتاب الله تعالى[2] تدل على الفناء ، فإنها لاتصح إلا فى المعدومات ، وإنما تفنى الأجسام بفناء يضادها .

وقد اتفق الشيخان على ذلك ، إلا أن أبا على قال يثبوت هذا الفناء ضدا[3] للجوهر من جهة العقل . وقال الشيخ[4] أبو هاشم : لا دليل من جهة العقل على ذلك ، والرجوع فيه إلى السمع حتى لو لم يرد بفناء الأجسام السمع ، لجوزناها باقية أبداً ، فإنها لا تحتاج فى وجودها إلى غيرها فتعدم[5] لفقدها ما تحتاج إليه . وتوفير الحقوق على من[6] يستحقها كان يمكن بتخلل[7] حال الموت بين التكليف وبين الثواب وغيره[8] من الحقوق . فلما ورد السمع بأنها تفنى عرفت إثبات الفناء معنى يضاد الجوهر من جهة العقل ، لأن بالسمع إنما تثبت أحكام الذوات ولا تثبت نفس الذوات سمعا[9] . وبهذا يجيب من يسأله عن ذلك ، لأنه يقول : ما أثبت[10] هذا المعنى ألا بطريقة عقلية ، لحصل عنده لإثبات الفناء جهتان : إحداهما تتعلق بالسمع والأخرى تتعلق[11] بالعقل .

ولابد للشيخ أبى على — وإن أثبت للجوهر ضداً من جهة العقل [٦٣ ب] أن يرجع ، فى اختيار القديم تعالى لإيجاده وإفناء الجواهر[12] ، به إلى السمع ،

(١) ا ، و : بآيات
(٢) ا : تعالى .
(٣) و : ضد
(٤) ا ، و : الشيخ
(٥) ا : فتنعدم
(٦) هـ : ما
(٧) هـ : بخلل
(٨) و : وغيره
(٩) هـ : سميعاً
(١٠) هـ : ما أثبتت
(١١) ا : تعلق
(١٢) هـ : الجوهر ، ا : به

إذ ليس يجب فى كل ما قدر عليه(١) القادر أن يختاره لا محالة .

وشبهة أبى على فى ذلك قوله : إن من حق القادر على الشيء أن يقدر على جنس ضده وإبطاله . ولا يختلف فى هذه القضية حال القادرين . وكذلك يجب فى الله عز وجل(٢) إذا قدر على الجوهر أن يقدر على ضد له ينفيه .

وأوجبت هذه الطريقة عليه أن يثبت لكل جنس من المقدورات ضدا ، وهذا إنما يجب فى القادر(٣) بعد أن يثبت ضد(٤) . فأما إذا لم يثبت ضد(٥) ، فكيف يكون من حكم القادر عليه أن يقدر على ضده ، ونحن فى إثبات ضد الجوهر ، فكيف نتوصل إلى إثبات(٦) أصل الشيء بفرعه .

وربما قال : لو لم أحكم بصحة العدم على الجوهر من جهة العقل ، للحقت حالته بحالة القديم تعالى فى وجوب الوجود ، وإذا وجب إثبات فصل بينهما ، فذلك هو ما أقوله .

وجوابنا : أن الفرق بينهما ممكن من غير الجهة التى قالها ، وذلك أن الجوهر إذا كان(٧) فى وجوده فى الأول متجدداً مستنداً إلى فاعل مختار ، وكان(٨) هذا الحكم غير واجب له ، ففارق القديم الذى ليس حاله فى الوجود هذه(٩) الحال وإن استويا فى الوجود المستمر من بعد .

ويبين هذا : أنا وإن لم نحكم قطعاً من جهة العقل على فناء الجسم ، فذلك عندنا يجوز(١٠) ثبوته . وإذا جوزنا إنتفاء الجسم من بعد ، لم يكن قد ألحقنا

---

(١) ه : عليه
(٢) و : تعالى
(٣) ه : المقادير
(٤) و : ضد
(٥) ا : ضدا
(٦) ه ، و : إثبات
(٧) و : فى
(٨) ه . لكان
(٩) ه : هه
(١٠) ه : يجوز

حكمه فى وجوده بالقديم عز وجل(١) ، فإنا(٢) نقطع على وجود إستمرار الوجود به دون الجوهر وقد حصلت التفرقة(٣) بين الحيثيتين جميعاً(٤) .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان السواد وغيره مما يتجدد فيه الوجود يصح فيه العدم ، وكان القديم تعالى ـ لما إستحال أن يتجدد وجوده ـ يستحيل(٥) عليه العدم ، فيجب فى الجوهر أن يصح إنتفاؤه(٦) كما ثبت فى السواد . وذلك أنه لا يسلم أن صحة العدم على السواد هو لتجدد وجوده ، بل لعلمنا بطريقة [١٦٤ ا] الاختيار زواله بالبياض الطارىء . والقديم إستحال عدمه لوجوب وجوده ، فإذا لم يثبت واحد من هذين الحكمين فى الجوهر ، فليس إلا تجويز العدم عليه دون القطع به .

ولا يمكنه أن يقول : إذا عرف عقلا وجب إنقطاع التكليف ولا يكون كذلك إلا بالفناء ، لأنا قد بينا صحته بالإماتة . فإن قال : فإن علمه بالإنتفاء يكون أبلغ فى الداعى واللطف ، قيل له : هذا فرع على ثبوت دلالة عقلية تقتضى فناء الجوهر ، لا أن يصير هذا دليلا . فإن المكلف قبل ورود السمع على ما تقدم ذكره ، إنما يجوز الفناء ويجوز خلافه ، لا أنه يقطع على أحدهما ، ولا يصير اللطف الذى ذكره حاصلا إلا بعد قيام دليل عقلى . فأما إذا جوز إستحالة كون الفناء مقدورا ، فكيف يقال بأن علمه بذلك يصير أدعى(٧) له إلى فعل الواجب لوجوبه ؟ وهل هذا إلا بمنزلة الاستدلال بفرع الشيء على ما هو أصله ؟ فثبت أن صحة العدم على الجواهر معروفة سمعاً .

---

(١) و : تعالى ، ه : جل وعز
(٢) ا ، ه : فإنه
(٣) ه ، و : فى
(٤) ه : معا
(٥) ا : إستحال
(٦) ه : إنتفاءه
(٧) ا : داعيا

ثم الكلام فى أنها(1) تعدم بمعنى يضادها(2)، فإنا سنبينه إن شاء الله تعالى(3).

وأما(4) الكلام فى أن الجوهر يعدم بمعنى يضاده وهو الفناء، فلأنه(5) غير محتاج فى بقائه إلى معنى به يبقى، فيقال إن فقد ذلك المعنى يخل بصحة وجوده لما تقدم بيانه. وبعد: فكان يلزم وجوب أن ينتفى إذا لم يفعل(6) أحدنا له بقاء لأن أن لا يفعل لا يختص بقادر دون قادر وإن إختص الفعل. ويلزم إنتفاؤه فى حال الحدوث لأنه لم يفعل فيه البقاء فيكون حادثاً فانياً.

وليس الجوهر مما لا يبقى فيقال يتبقى ولا يحتاج إلى شىء سواه، لأنا قد دللنا على بقائه وليس مما تجدد عليه الوجود حالا فحالا(7). وإن كان يلزم فناؤه من جهتنا بأن لا تجدد له الوجود، لأن هذا النفى(8) لا يقع فيه إختصاص [٦٤ب] ولا يمكن أن يقال لأنه تعالى لا يفعل له الكون لأن الكون فى نوعه مما يبقى، فلا يتبقى ما فيه إلا بما يساويه فى البقاء. وعلى أنه كان يلزم أن ينتفى إذا لم نفعل له نحن الكون. فالذى يشتبه فى هذه الجملة أن يقال: إن القديم تعالى يبتدىء بإعدامه كما إبتدأ إيجاده(9) على ما قاله أبو الحسين وأبو حفص جميعاً، حيث نفيا الفناء والبقاء. أو يقال: إن فى المقدور جنساً من الكون لا يصح البقاء عليه، فإذا إنتهى الجوهر إلى الجهة التى يختص بها ذلك الكون فوجد فيه والبقاء غير صحيح عليه ولم يوجد مثله فى الثانى، بطل الجوهر لبطلان ما هو مضمن به. وهذا قد ذهب إليه من المتأخرين

---

(1) هـ: أن الجوهر (2) هـ: مضادها
(3) و: تعالى (4) ا: فأما
(5) هـ: فإنه (6) هـ: يعلم
(7) هـ: لحال (8) هـ: لنفى (9) هـ: يجاده

أبو أحمد بن أبى(1) علان.

أو يقول قائل: إن الجوهر وإن إستمر به الوجود، فإنه ينتهى إلى حد لا يصح وجوده من بعد فينتفى، فإذا بطل أن ينتفى الجوهر بشىء من هذه الأمور، فليس إلا أن ينتفى بضد هو الفناء.

وقد يصح لك أن تقول فى إبتداء الكلام: أنه(2) إذا صح الفناء على الجوهر، إثبات معنى به ينتفى هو طريق إثبات الأعراض لأنها: إما أن تنتفى لشىء يرجع إلى ذاتها أو إلى أمر غيرها، ثم ذلك: أما أن يكون مؤثراً على طريقة الإختيار وهو الفاعل، أو على وجه الإيجاب وهو المعنى والعلة، ويبطل الكل إلا(3) وجود معنى.

فأما القول بأن الجوهر ينتهى إلى حد لا يصح وجوده من بعد، فباطل لأنه إذا تعدى وجوده الوقت الواحد إلى الثانى والثالث، بل إستمر ضرباً من الإستمرار فيجب - ولا حاصر هناك ولا مانع - أن يستمر به الوجود أبداً.

ويبين هذا أنه لو وجب عدمه فى حال، لم تكن بعض الحالات به أولى من بعض، فيجب عدمه أبداً.

وبعد: فإذا صح فى كونه كائناً فى جهة لزوم الإستمرار به إلا عند محيل وناقل، فكذلك يجب فى وجوده لأنه الأصل. ولأنه صفة صحت عليه أزيد من وقت واحد(4)، فصارت ككونه كائناً.

وبعد: فإن صحة إستمرار الوجود به حكم يرجع إلى [٦٥ا] ما هو عليه فى ذاته. وكما لا يصح خروجه عن صفة ذاته، فكذلك الحكم الراجع إلى صفة ذاته.

---

(1) هـ: — أبى (2) هـ: أنه
(3) هـ: إلى (4) ا: واحد

وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق وجها آخر فقال: إذا كان الجوهر يبقى ويختص القديم تعالى بالقدرة عليه ، فالتقديم والتأخير يصحان(1) عليه ، فيجب إذا قدرنا تأخير خلقه حتى يبلغ هذا القدر من الأوقات التى عند الخصم أنه لو بقى(2) إليه لا يبقى(3) إلا [و] يصح وصفه تعالى بالقدرة على إيجاده فى هذه(4) الحال، ولحل محل ما يختص فى الحدوث بوقت إذا مضى ذلك الوقت ، وقد عرفنا أنه لاحال يشار(5) إليها ألا وإيجاده من جهة الله تعالى صحيح ، فيجب أن لا ينتهى إلى حد يجب عدمه .

فأما تعليل فناء الجوهر بعدم الكون الذى لا يبقى عنده(6) وأن لا يوجد الله تعالى(7) مثله ، فلا يصح لأن الكون لشىء يرجع إلى نوعه يصح البقاء على جميعه، فلا يجوز أن يقع فيه ما لا يصح أن يبقى ، لأن سبيل كل نوع صح البقاء عليه أن لا يقع فيه ما يستحيل أن يبقى ، ولهذا قلنا إن الكون المجوز فى المقدور سبيله كسبيل الكون الثابت فى صحة البقاء ومخالفة ذلك الكون لهذه الأكوان ليست بأكثر من مخالفة بعضها لبعض . فإذا كان الكل على ما إختص به من الإختلاف لم يمتنع فيه هذا الحكم ، فكذلك(8) يجب فى ذلك الكون .

وليس ينتقض(9) ما قلناه بالاعتماد ، لأن تعليل بقائه بما(10) يرجع إلى القبيل غير صحيح ولا ممكن ، بل الأولى فى الاعتماد أن لا يصح البقاء على نوعه،

(1) : صحيحان
(2) ا : إذا إنتهى
(3) هـ : لا تنتهى إليه لا يبقى أن
(4) ا : هذا
(5) هـ : شار
(6) ا ، : عنه
(7) ا : تعالى
(8) و : فكذا
(9) هـ : مكرره بالنسخة هـ : ما
(10) ا : لما

وإنما تمنع(1) الرطوبة واليبوسة من عدمه فى الجهتين .

وبعد : فهذا المذهب يقتضى أن لا يصح وصف القديم(2) تعالى بالقدرة على فناء الجوهر(3) فى كل حال يشار إليها ، بل إنما يصح إفناؤه(4) فى حالة مخصوصة وهذا إذا بلغ الجوهر محاذاة بعينها ، وقد عرف فساد ذلك .

وقد إستدل على إبطال هذا المذهب بأن الضدين يصح أن يعاقب أحدهما صاحبه ، فيجب — كما يصح طروء ذلك الكون على هذه الأكوان — أن يصح طرو هذه عليه ، وهذا لا يتم ألا مع القول ببقائها أجمع(5) [٦٥ ب] .

إلا أن لقائل أن يقول(6) : ليس من حقيقة كل ضدين ما ذكرتم لأن الفناء يصح طروه على الجوهر ، ولا يصح طرو الجوهر على الفناء . وكذلك فالكونان فى مكانين قريبين من فعلنا يصح طرو الثانى على الأول ، ولا يصح بدله طرو الأول عليه فالمعتمد هو ما تقدم . فأما إضافة ذلك إلى الفاعل القادر فبعيد لأن القادر فى تأثيره لا يتعدى طريقة الاحداث لأنه لو تعداها — ولا حاصر — للزم أن يتعدى إلى كل وجوه الفعل وجرى مجرى الإعتقاد لما تعدى فى الوجه الواحد لم ينحصر .

وبعد : فكان يجب قدرتنا على الاعدام ، كما قدرنا على الايجاد ، لأن ما كان من حقه صفة فاختلاف المؤثر فيها لا يقتضى إختلافه . وهذا يقتضى صحة إعدامنا الباقيات(7) من أفعالنا من دون إيجاد ضد لها .

(1) هـ : تمتنع
(2) و : وصفه تعالى
(3) هـ : إفناء الجواهر
(4) هـ : إفناؤه
(5) غير واضحة بالنسخة و
(6) ا : إلا أنه يمكن أن يقال
(7) هـ : إقدامنا الباقيات

ولا يمكن أن يقال : إنما يصح هذا منكم متولدا[1] عن معنى تفعلونه ، فيصير هذا الضد[2] سببا لعدم الأول ، لأنه كان يصح ، مع وجوده ، أن لا يبقى الأول بأن يعرض عارض فيمنع من التوليد . ومعلوم أنا إذا نقلنا الجوهر من جهة إلى أخرى فالكون الذى كان فيه أولا[3] غير باق .

هذا وتأثير السبب هو فى حدوث أمر لا فى عدمه . وكان يلزم أن يصح من القديم تعالى نفى هذه المعانى من دون أضدادها ، لأن ما يقع متولدا من جهتنا يصح مثله من[4] القديم جل وعز أن يفعل مبتدءا ، وكل هذا ظاهر السقوط .

وبعد : فكان يجب إذا أعدمنا فعل الغير أن نكون قادرين على إيجاده لولا أنا نفعل ما يضاد[5] فعله وينافيه ، لأن القادر على أن يجعل الذات على صفة قادر على جعلها[6] على كل وجه يحصل بالفاعلين . ولمثل هذا يلزم ، إذا أبطلنا الحياة ، أن نكون قادرين على إيجادها .

وبعد : فكان يلزم فى كل معدوم أن يتعلق عدمه بالفاعل كالحوادث التى تتعلق جميعها بالفاعل ، وهذا حال كل صفة كانت بالفاعل : إنها تكون به فى كل موضع [٦٦ ا] وكان[7] يلزم فى الصوت وغيره مما يجب عدمه أن يصح من الفاعل أن لا يعدمه ، كما أن ما يتجدد به[8] وجوده كان يصح من الفاعل[9] أن لا يوجده .

---

(١) ه : مولدا
(٢) ه : لضد
(٣) ه : + لا
(٤) ه : — من
(٥) ه : ما يضاده
(٦) و : أن يجعلها
(٧) و : فكان
(٨) ا ، و : — به
(٩) ا ، ه : — من الفاعل

فإن قيل : فما يجب[1] عدمه لا يقف على الاختيار ، وما يجوز عدمه ويجوز خلافه يقف عليه ، فهو كما يقولونه فيما يجب وجوده ، وما يصح أن يوجد ويصح أن يبقى معدوما أن[2] بينهما فرقا . قيل له : إنه ـ وإن وجب عدمه فى الثانى ـ فليس يخرج من أن يكون متجدد العدم ، فهو كما يتجدد وجوده . فإذا جعل وجوده بالفاعل ، فكذلك عدمه لأنهما متجددان ، وصار هذا الوجوب كوجوب وجود السبب عن سببه أنه لا يخرجه عن كونه مقدورا ، فكذلك وجوب العدم لا يقدح فى تعلقه بالفاعل .

وبعد : فإذا لم يكن للمعدوم بكونه معدوما حال ، فكون القادر قادرا فماذا أثر[3] فيه ، ولابد من[4] أن يؤثر فى صفة الفعل .

وبعد : فإذا صح أن القدرة لا تتعلق — والوقت والجنس والمحل واحد — بأزيد من جزء واحد ، وحالها لا يجوز أن يختلف : سواء تعلقت بالاعدام أو بالايجاد ، فلو كانت متعلقة بالاعدام[5] ، لوجب بطلان هذا الحكم ، لأن أحدنا يقدر على إبطال الأكوان الكثيرة عن[6] المحل الواحد ، وإن لم يقدر إلا بقدرة واحدة ، فليس إلا أنه يفعل ما يضادها ، وإلا فلو أعدمها بلا واسطة ، للزم خروج القدرة عما وجب لها . فهذه الجملة تبطل هذا القول .

ومما يبعد الشبهة فيه ما يحكى عن أبى الهذيل أنه جعل[7] الإفناء قولا ، لأنه لو كان له تأثير لم يجز أن يختلف باختلاف الفاعلين له ، فكان يصح أن

---

(١) ه : ما يجب
(٢) ه : — ا ب
(٣) ه ، ا : يؤثر
(٤) و : — من
(٥) و : بالا
(٦) ه : من
(٧) ا ، ه : يجعل

يفنى بقولنا : إفن . ثم كان يلزم — إذا صح أن يجمع الله تعالى [1] بين قوله إفن وبين قوله إبق — أن يبقى ويفنى[2] فى حالة واحدة . فصح[3] إذاً أن عدم الجوهر هو بضد على ما نقوله[4] .

إعلم أن هذا الضد لا بد من كونه عرضا ، لأن الجواهر لا تضاد . ولا يصح — إذا كان عرضا — أن يكون بصفة شيء من الأعراض لأنهما ضربان أحدهما يحتاج فى وجوده إلى محل ، والثانى يوجد [5] لافى محل [٦٦ ب] . فلو كان من باب ما يحتـــاج إلى محل ، لم يصح ثبوت التضاد بينهما ، فإن الشيء لايضاد ما يحتاج إليه . وأما ما يوجد لا فى محل فهو[6] كإرادة القديم وكراهته . وما يكون بمثل صفاتهما [7] فهو الذى يتعلق بمتعلقهما على أخص ما يمكن ، فيجب أن يكون الفناء مخالفا لجميع الأعراض كما كان ضدا للجواهر [8] .

فأما تسميته عرضا فقد اختلف فيه :

فمنع الشيخ أبو على فيما يوجد لا فى محل أن يسمى عرضاً . وإلى ذلك ذهب فى الفناء وفى إرادة القديم وكراهته ، لما كان عنده أن حقيقة العرض ما يعرض فى غيره .

وأجاز أبو هاشم أن يسمى عرضا ، وهو الصحيح . لأن العرض عنده ما يعرض فى الوجود ولا يجب له لبث الجواهر [9]

(١) هـ : جل وعز ، : — تعالى . (٢) و : و ينفق .
(٣) هـ : فيصح . (٤) و : + فصل .
(٥) هـ : — يوجد . (٦) ا : — فهو .
(٧) هـ : صفتهما . (٨) هـ : الجوهر .
(٩) هـ : الجوهر .

والأصل عند أهل اللغة [1] فى العرض ما يعرض فى الوجود ولا يلبث لبث غيره . ثم لا يفترق الحال بين أن يكون جسماً أو عرضاً ، فلهذا قالوا فى الحمى عارض [2] ، ثم صار بالاصطلاح مستعملا فيما ذكرناه .

وغير ممتنع أن يكون الأصل فيه اما يعرض على غيره ثم يشبه به ما يوجد لا فى محل فيسمى عرضاً . فأما تسميته فناء فهو جار مجرى أسماء الأعلام كقولنا سواد [3] . ولأجل هذا لو وجد قبل وجود الجوهر [4] لسمى بذلك اصطلاحا وإن لم ينتف به غيره . وإنما لا يقال إنه فناء للجواهر لاقتضائه وجود الجوهر وإنتفائه به[5] . وهذا الفناء لايضاد الجوهر إلا بعد وجوده ، ثم يكفى فيه مجرد الوجود فيكون موجودا لا فى [6] محل ، وهو الشرط فى التضاد بينهما . أما وجوب وجوده فلأن [7] العدم مانع من التضاد فى الأشياء ، ثم يلزم وجوب عدم الجواهر أبدا لأن عدم الفناء لا أول له ، فلا بد من الوجود . ثم لا يصح أن يوجد لا فى محل وينتفى به فى الثانى على ما قاله محمد بن شبيب وأبو الحسن [8] البردعى ، لأنه مضاد للمحال ، فكيف يحلها ، وهذا يقتضى[9] إجتماع الضدين . ويبين هذا أنه إذا [٦٧ ا] صح وجوده معه أولا ، صح [10] تجويز وجودهما معا ثانيا فلا يتنافيان ، ويفارق ذلك صحة وجود النظر أولا ووجوب عدمه فى الثانى ، لأن

(١) هـ : — أهل اللغة . (٢) ا : عرض .
(٣) ا : أسود . (٤) هـ : الجواهر .
(٥) و : + فصل . (٦) هـ : — فى
(٧) و : فإن . (٨) هـ : الحسين
(٩) هـ : - يقتضى . (١٠) ا : فصح

من حق الضدين أبداً امتناع اجتماعهما (١) والأسباب مختلفـــة . فقد يصح وجودها مع مسببها ، وقد يمتنع ، وافترقت الحال فيها . فيجب إذاً وجود الفناء لا فى محل ، وذلك هو الشرط فى مضادته للجوهر ، فيفارق حاله حال ما يتضاد على المحال أنه يعتبر كون المحل واحداً . وما يتضاد على الحى يعتبر كون الحى واحداً ، لأن الحلول فيه وفى الجوهر محال ، وليسا مما يوجبان صفة لحى أو (٢) جملة (٣) ، فليس بعده إلا ما قلناه .

ولا يمكن أن يقال : هلا احتاج الفناء فى وجوده إلى مكان ، لأن المكان أيضاً جسم ، وقد بينا مضادته للأجسام ، فكيف يفتقر إلى ما يضاده ؟ ومتى كانت الجواهر موجودة ووجد الفناء ، فالتضاد بينهما تضاد على الحقيقة دون أن يكون بينهما تضاد فى الجنس . ويختص هذا النوع بالحكم الذى ذكرناه (٤) ، لأنه لا شىء من الفناء إلا ومتى وجدناه فى الجواهر وضادها ، فثبت التضاد على الحقيقة .

فأما إذا لم تكن الجواهر موجودة ووجد (٥) الفناء ، فهو ضد لها فى الجنس دون الحقيقة لأنه لا ينفيها إلا بعد الوجود ، لكنه بحيث لو كان هناك جواهر لنفاها، فهو ضد فى الجنس على ما قلناه . وقد يكون الجوهر يضاد الفناء فى الجنس، وهو ما تقضى وقته من الفناء لأن امتناع وجوده هو لتقضى وقته (٦) .

اعلم أنه يصح من جهة القدرة أن يوجد الله الفناء قبل وجود الجوهر ، لأن من حق القادر على الشىء وضده، أنه كما يصح منه إيجاد أحدهما أن يصح منه

(١) ه : إجماعهما . (٢) ه : ـ أو .
(٣) ا : جله . (٤) ه : ذكرنا .
(٥) ه : ووجدنا . (٦) و : + فصل .

بدلا إيجاد صاحبه فى تلك الحال ، وكان يصح منه أن يخلق الفناء فى الحال التى خلق فيها الجواهر ، فيتقدم وجوده (١) وجودها (٢) .

وليس لأحد أن يقول : فإذا (٣) منعتم من صحة البقاء على الفناء فما لا يبقى كيف يصح فيه [٦٧ ب] التقديم والتأخير ، لأنا لا (٤) نعين الكلام فى فناء مخصوص ، وإنما نتكلم على الجملة فى جنس الفناء .

فان قال : إن (٥) هذا إنما يتم إذا كان فى (٦) المقدور من الفناء أكثر من جزء واحد، وأنا أمنع من ذلك فأقول: ليس فى المقدور إلا جزء واحد . فالتقديم والتأخير لا يصحان فيه لأنه لا يبقى . واذا كان كذلك لم يصح أن يوجد الا فى وقت واحد مخصوص . قيل له: هذا مخالف لما عرفناه من أحكام الأجناس (٧) فان الجنس يشتمل على أعداد كثيرة مقدورة للقادر .

وبعد : فلو كان كما قاله ، لوجب أن يختص وجود ذلك الفناء بوقت معين ، فكان لا يصح وصف القديم جل وعز بالقدرة على إفناء الجواهر (٨) فى أى وقت أراد ، بل انما يصح أن يفنيه فى وقت بعينه .

فان قال : ما أنكرتم أن وجوده ، وان لم ينتف به غيره ، يقتضى أن

(١) ه : ـ وجوده . (٢) ه : ووجودها .
(٣) ا : اذا . (٤) و : لم .
(٥) ا ، ه : ـ ان . (٦) ا ، و : ـ فى
(٧) ناقص فى النسخة ه من « فان الجنس يشتمل على . . . » حتى « فكان لا يصح فى الجوهر أن يشاركه فى هذه الصفة لأن القدر لا يصح أن تشتركان » أى من ص ٥٣ ب حتى ص ٥٥ ا .
(٨) ا : الجوهر .

لا يثبت ما علته فى ذاته مع الوجود من حيث لا تبقى الجواهر . قيل له: ما علته فى ذاته يثبت لصحة المنافاة دون ثبوتها . وليست المنافاة، مما إذا صحت وجبت وعلى هذا صح فى السواد أن يوجد وان لم يصادف فى محله ما ينافيه اذا كان على وجه يصح أن ينافى ويفارق الحال فيما ينافى الحال فيما يوجب صفة لغيره من العلل، لأن إيجابها لا يقف على شرط منفصل، وليس كذلك الضد فى منافاته لغيره(1)

فأما تقديم الفناء على الجوهر ، فلا يحسن ويصير عبثاً من حيث لا منتفع ينتفع به . ولا يمكن أن نجعل فيه لطف لأن اللطف إنما يثبت فى المدركات أو ما يجرى مجراها ، وليس هذا حال الفناء . كذا قال أبو هاشم وفيه نظر : فإن جعل اللطف فيه العلم به والخبر عنه لم يصح ، لأنه يجب فى الشىء أن يثبت وجه حسنه ثم يحسن الخبر عنه ، لأن الخبر لا يغير حكم المخبر عنه . وعلى أن وجه الحسن لابد من مقارنته للفعل ، وما قاله يتأخر . ولأنه يقوم مقام ذلك علمنا بأن فى مقدور الله تعالى ما هذا سبيله ، [٦٨ ا] فلا يكون لتقديم إيجاده معنى . إذ اللطف فيه لا يتعلق بوجوده فحسب ، وإلا وجب فى كل موجود ذلك . فإذا قام مقامه ما ذكرنا(2) ، قبح تقديمه وعرى عن فائدة .

ومما يورد فى ذلك أن هذا يجرى مجرى تقديم خلق الجماد على الحيوان ، فإذا كان ذلك قبيحاً ، فهكذا ما نقوله . ولا يمكن أن نرتكب حسن تقديم الجماد على الحيوان ، لأن هذا يقتضى خروجه تعالى عن أن يكون متفضلا بالتكليف وخلق الحيوانات. ولسنا نخلى إنطاق الله تعالى للجوارح ونشر الصحف والموازين والمحاسبة وغير ذلك من فائدة ، فإن فى جميعها لطفاً ، وهو أن العلم به يصير داعياً إلى الطاعات وصارفاً عن المعاصى ، ثم وقوعه زيادة فى سرور المؤمنين وتوكيداً لغم العصاة(3) .

---

(1) و : + فصل (2) و : ما ذكرناه (3) و : + فصل

إن قال قائل فما الفائدة فى إفناء الله تعالى الجواهر بالفناء ؟ فإن قلتم إن فيه اعتباراً ومصلحة ، فمع زوال التكليف كيف يصح ذلك ؟ فإذا قلتم : لأنه لابد من قطع التكليف ، فهذا ممكن بالإماته ، فأى فائدة فى الإفناء ؟ . قيل له : قد اختلف كلام شيخنا فى ذلك : فقال أبو على إن فيه لطفا وهو أن المكلف إذا علم أن المجازاة على ما يتكلفه من الطاعات تتراخى عن حال التكليف على أقوى ما يكون من وجوه التراخى بأن يفنى ويعاد وتتغير به الأحوال ، فهو عند هذا أبعد من أن يأتى بالطاعات طمعا فى المنافع أو خيفة فى المضار ، بل نفعلها للوجوه التى لها تجب وتحسن . فإذا صح ذلك ، وكان اللطف من حقه أن يفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه ، فيجب أن يفنى ليصير علمه بذلك لطفاً . فإذا(1) علم ما قلناه، فلابد من وقوعه وإلا أدى إلى تعلق العلم بالشىء على ما هو به .

وقال أبو هاشم : لولا الفناء لم يحسن التكليف ، لأن التكليف لا يحسن إلا مع زوال الإلجاء وما يقوم مقامه . ولو إقترضت الإثابة بالتكليف(2) أو قارنت إحدى الحالتين الأخرى ، لصار ملجأ [٦٨ ب] فلابد من تراخيها . وإذا كان بالإفناء فهو أبلغ وعن الإلجاء أبعد ، والوجهان يتقاربان . إلا أن الشيخ أبا على إعتبر فى العلم به ثبوت لطف . والشيخ أبو هاشم إعتبر فيه زوال الإلجاء . فهذه فائدة ظاهرة فى قطع التكليف بالإفناء دون الإماته : هذا ومتى أمكن قطع التكليف بكل واحد من هذين الأمرين فالقديم جل وعز فى حكم المخير فى فعل أى واحد منهما شاء(3) . ولا يقال هلا قطعه بأحدهما معيناً(4) لاسيما وفى الإفناء الفائدة الزائدة التى ذكرناها .

(1) ا : وإذا (2) ا : و
(3) و : فلا (4) يمكن أن تقرأها : مغنياً

وبعد : فالموت لا يعم جميع المكلفين فيحتاج فى كل واحد منهم إلى معنى مجدد ، وفى الإفناء يكفى الجزء الواحد . فهذه أيضاً فائدة .

فصل [1]

[فى أن الفناء غير باق]

إعلم أن شيوخنا ، رحمهم الله ، قد إتفقوا على أن الفناء غير باق ، واختلفوا فى طريق العلم به ، كما إتفقوا فى ثبوته واختلفوا فى طريق إثباته : أعقلى[2] أو سمعى . وذلك الخلاف هو الذى نتج هذا . فقال أبو على : إنه يعرف بالعقل أن الفناء لا يبقى وإلا فلو بقى كما تبقى الجواهر ، لكان لابد فى كل حال من وجود أحدهما ، وكان لا يخلو القديم من فعل واحد منهما ، وهذا يقتضى قدمه . وأجراهما مجرى يختص المحل فى أنه لا يعرى عنده من أحد الضدين. وهذا أصل قد بينا فساده ، ولو ثبت لتعذر القياس عليه فى الفاعل ، لأن ذلك إنما قال به لشىء يرجع إلى المحل . فلهذا لم يختلف الحال عنده بين الأضداد التى تبقى والتى لا تبقى ، فكيف رد الفاعل إليه . وربما قالوا : لو بقى الفناء لصح تركيبه مع[3] الجواهر[4] وهذا أبعد لأن التركيب لا يصح إلا فى متحيزين ، والفناء غير متحيز .

وبعد : فهو ضده ، فكيف يصح أن يتركب معه ؟

وبعد : فلو صح أن يتركب لم ينفصل الحال بين أن يبقى أو لا يبقى .

فالصحيح هو ما قاله أبو هاشم من[5] أن ما دل على ثبوت الفناء هو الذى يدل على أنه غير باق من قوله جل وعز [٦٩ ا] هو الأول والآخر »[6] ولو كان

(١) ا : — فصل (٢) و : عقلى
(٣) ا : من (٤) و : الجوهر
(٥) ا : — من (٦) من الآية الثالثة من سورة الحديد

الفناء باقياً لم يثبت القديم تعالى آخراً وكذلك غيره من الآيات .

وليس يجب — اذا كان الجوهر باقياً ، أن يشتبه[1] حال ضده به ، لأن الواجب اعتبار الأدلة فى مثل ذلك . فأما المنع من الاستدلال على أنه لا يبقى عقلا بأن يقال : لا يصح أن يثبت شىء من أحكامه عقلا ، مع أن طريق إثباته السمع ، فبعيد لأنا نثبت كثيراً من أحكامه من جهة العقل على ماسيجىء بيانه .

(١) ا : يشبه

فصل (١)

[فى أن الفناء لا يصح أن يوجد فى جهة]

ولا يصح أن يوجد الفناء فى جهة على ما تقوله الإخشيدية(٢) والصيمرى(٣) لأنه يقتضى تحيزه من حيث أن ما يختص بجهة لا على سبيل التبع لغيره فهو متحيز . وبهذا الحكم(٤) ينكشف التحيز، كما ينكشف كونه قادراً بصحة الفعل ، فإنا لو أزلنا تحيزه عن أنفسنا ، لم يصح منا أن نعتقد إختصاصه بجهة عن طريق التبع ، كما لو أزلنا عن أنفسنا صحة الفعل لم يمكن إعتقاده كونه قادراً . وإذا وجب تحيزه فقد صار مثلا للجوهر ، فكيف يضاده .

وبعد : فلو إختص بجهة لم يخل : إما أن يكون إختصاصه بها(٥) لذاته أو لما هو عليه فى ذاته ، فكان لا يصح فى الجوهر أن يشاركه فى هذه الصفة ، لأن الضدين لا يصح أن يشتركا(٦) فى صفة الذات ولا أن يستحق أحدهما صفة للذات فيشاركه الآخر فى إستحقاق تلك الصفة لعلة ، لأن هذا يبطل أن تكون الصفة ذاتية يقع بها التحيز(٧) .

فإن قال : هلا إمتنع تعليل إختصاص الفناء بجهة كما إمتنع تعليل وجود السواد فى جهة ؟ . قيل له : إنه حصل تبعاً لمحله حتى لو إنفرد لعلل كما يعلل حصول الجوهر فى جهة . والفناء عندكم جار مجرى الجوهر فى إختصاصه بجهة لا تبعاً لغيره . فإن قال : فهلا كان مختصاً بجهة لمعنى ؟ قيل له : كيف يختص(٨) ذلك المعنى

---

(١) ا : ـــ فصل (٢) ا : الاخشادية

(٣) ا : والقهرى (٤) ا : الحكمة

(٤) ا : به (٦) من هنا تعود النسخة ه مرة ثانية

(٧) ا : التحيز (٨) ه : مختص

بإيجاب هذه الصفة له ، مع أن وجوه الإختصاص بينه وبين الفناء [٦٩ ب] مرتفعه ! ! .

وبعد : فإما أن يختص بجهة مع الوجوب أو مع الجواز . فإن وجب إقتضى أن يكون لذاته كذلك ، فلا يصح مثله فى الجواهر على ما تقدم . وإن كان جائزاً ، وجب أن يكون لمعنى يختصه وهذا قريب عما تقدم . وإنما إختلفت(١) ألفاظه وإلا فتحقيقه هو ما بيناه من قبل .

وبعد : فكان يمكن أن يقال : إن أحدنا يقدر على إيجاد الجوهر ، ولكن إختصاص الفناء بالجهة التى نريد إيجاد الجوهر فيها مانع له من إيجاده .

وبعد : ففى حال(٢) حصول الفناء فى تلك الجهة وطروه يصح نقل الجوهر عن تلك الجهة إلى أخرى . فإذا وجد الفناء فى تلك الجهة فإما أن ينافيه أو لا ينافيه . فإن جعلناه غير مناف له ، لم يصح ، مع أن الشرط فى التضاد قد وجد وهو مضاد فيه للجوهر فى تلك الجهة قبل حال وجوده ؛ إذ لا يمكن أن نجعل الشرط وجودهما معاً . فهذا القسم لا يصح . وإن نفاه قد نفاه لا فى جهته ، بل بأن تحرك إلى جهة أخرى ، فيقتضى إنتفاءه(٣) فى حال حركته وهذا فاسد .

وبعد : فإذ إختص كل جزء من الفناء بجهة لما هو عليه فى ذاته ، أدى إلى أن يكون الفناءان مختلفين ، فلا يصح فى المختلفين أن يبقيا(٤) جنساً واحداً . فصح بهذه الجملة مفارقة الفناء الجوهر فى التحيز وفى الإختصاص بالجهة .

---

(١) ه : إختلف (٢) و : ـــ حال

(٣) و : إنتفاؤه (٤) ا : يتبقيا

وليس فى الفناء اختلاف ولا تضاد . وقد كان أبو على يقول أولا : إنه مختلف غير متضاد ثم رجع عنه(١) . أما نفى الاختلاف عنه فهو لأنه يفنى الجواهر وهى جنس واحد . ولا يصح فى المختلفين أن ينفيا جنساً واحداً . وأما نفى التضاد عنه ، فلأنه لاصفة لأحد الفنائين معاكسة لصفة الفناء الآخر(٢) وأما(٣) دليل تماثله ، فلأن الكل يشترك [٧٠ ا] فى صحة منافاته للجوهر ، وهذ حكم يبنىء عما عليه فى ذاته . فيجب بالإشتراك فيه التماثل ، كما يقوله فى الحياة واشتراك أجزائها فى صحة الإدراك بها ، وكما يقوله فى الألم وإتفاقه(٤) فى صحة إدراكه بمحل الحياة فيه . وليس هاهنا شىء أخص مما ذكرنا(٥) فيما يرجع إلى(٦) ذاته . وبهذا يفارق حاله حال السواد والبياض لأنهما(٧) يشتركان فى نفى الحمرة ، ولا يقتضى تماثلهما لأن لكل واحد منهما حكما هو أخص به(٨) من إنتفاء ضده به(٩) مما عيناه(١٠) . وهو مقدور لله(١١) تعالى يفعله إبتداء لأن أحدنا لو قدر عليه لقدر على الجوهر لأنهما ضدان ، وما قاناه فهو من حكم القادر على الضدين ، فكان يلزم إذا أراد هلاك نفسه وغيره أن لا يفزع إلى المقتل لأن الفناء أسهل منه وأوحى .

(١) و : + فصل (٢) ه : الآخرى
(٣) ا ، ه : فأما (٤) ه : وإبقاءه
(٥) ه : ذكرناه (٦) ه : فى
( ) مكرره بالنسخة ه : لأنهما
(٨) ا : — به من إنتفاء ضده به ، ه : — به
(٩) ه : + وهو ما يستحقه من الصفات التى عليها وليس للفناء حكم هو أخص
(١٠) و : + فصل (١١) ه : بالله

وبعد : فإن أحدنا إنما يصح أن يفعل ما يفعله مباشراً أو متولداً ومن حق المباشر حلوله محل القدرة وإن لم يكن هذا حداً له . والفناء محال حلوله فى شىء من المحال ، والمتولد إن كان بسببه لا يتعدى به الفعل محل القدرة . فالحال فيه وفيما هو مباشر سواء . وإن كان السبب تعدى به الفعل محل القدرة، فهو الإعتماد ولا حظ له فى توليد الفناء لأنه يولد فى جهة، والفناء لا يختص بجهة وإنما أوجبنا أن يفعله الله تعالى مبتدءا لأنه لاحظ لشىء من المعانى فى توليده ، أما الجوهر فلا يولده مع التضاد الذى بينهما والمعانى التى تختص الحى أو الجملة، لا حظ لشىء منها فى التوليد إلا النظر ، وهو لا يولده . وما يختص المحل من جملته هو السكون والاعتماد ، وهما لا يولدانه ، وما عدا ذلك لا يعقل حتى يثبت له حكم التوليد . فليس إلا أن يختص القديم جل وعز بإيجاده مبتدءا . قيل(١) وقد توقف أبو هاشم ، رحمه الله ، فى إدراك الفناء لأنه حكى عن الشيخ أبى على المنع من صحة إدراكه ، ثم قال : لا أعرف له فى ذلك علة وقال عن نفسه لا دليل عليه وهو [٧٠ ب] الصحيح .

فأما الشيخ أبو عبد الله فقد قال : إنه لا يدرك ، واعتل فيه بأنه لو كان مدركا وقد صح منا أن لاندركه عند وجوده لاقتضى إختصاص المرئيات ببعض المدركين دون البعض ، فإن القديم جل وعز كان يدركه دوننا .

وكما لا يصح الإختصاص فى المعلومات فكذلك فى المدركات، وهذا غير صحيح لأن المدرك يجوز أن يختص إذا كان هناك منع فى بعض المدركين من إدراك ذلك . وإنما يجب أن تستمر أحوالهم عليه عند إرتفاع الموانع وكذلك القول فى المعلوم(٢) . وقد علمنا أن فناء المدركين منا أبلغ الموانع وأقواها ، حتى لو قدر أن فناء بعض الجواهر ليس بفناء لسائرها، لصح من أحدنا أن يراه عند وجوده كما يراه القديم .

(١) ه : — قيل ، و : فصل (٢) ا : المعلومات

ولا يصح أن يستدل على نفى رؤيته بأن يقال : إن من شأن العرض الذى أن تكون هيئته لمحله كاللون وغيره ، فكذلك يجب فى الفناء لو كان مدركا ، لأن فى تصحيح هذا الأصل كلاماً .

وبعد : فإنما يصح هذا فيما يحل المحل . فأما إن قيل بإدراك عرض لا فى محل فوجوب(١) ما قاله لا(٢) وجه يقتضيه . وقد كان فى أصحابنا من قطع على كونه مرئيا قياسا على الجوهر الذى يضاده ، وقال إن هذا حكم سائر المتضادات ، وهذا مما يبعد القول به لأنه رجوع إلى الوجود ، ومن حقنا اتباع الأدلة . وغير ممتنع أن يفترق الضدان فى مثل هذه الأحكام . ولولا ما قلناه للزم صحة لمس الفناء ، كما يصح لمس الجوهر ، فالواجب أن نتوقف فيه . وليس لأحد أن يقول: فالتوقف فى ادراكه يقدح فى العلم بأحواله وأحكامه ، ويقتضى الجهل بما هو عليه فى ذاته ، لأنه وهو مرئى فى مضاداته للجواهر(٣) كهو إذا لم يكن مرئيا . وليس له بكونه مرئيا حال ولا حكم ، وإنما المرجع به إلى صحة ادراك المدرك له ، فبطل هذا السؤال ، وصح وجوب التوقف فى صحة [٧١ ا] كونه مرئيا .

(١) ه : فوجب (٢) ا ، ه : بلا (٣) و : للجوهر

فصل

[فى أن الفناء يشمل الجواهر كلها]

إعلم أن الفناء إذا وجد تفنى الجواهر أجمع ، ولا يصح وجود بعضها مع فناء بعض . هذا قول أبى هاشم ، وهو الذى قال به أبو على ثانياً فى النسخة الأخيرة من « نقض التاج » وقد زاد فيه أشياء . وهذا حيث رجع عن قوله باختلاف(١) الفناء ، وقال : إنه متماثل ، ولما قال باختلافه قال إن فناء بعضها غير فناء الباقى . وبقى على هذا القول محمد بن عمر الصيمرى وأبو بكر بن الاخشيد .

فأما من ينفى الفناء كالشيخ أبى القاسم وغيره ، فلا معنى لمكالمته فى هذه المسألة ، لأن ذلك من فروع الفناء . والدلالة على ما نقوله : أنه قد صح فى الجواهر أنها تنتفى بفناء هو ضدها ، وصح فى ذلك الفناء أنه يوجد لا فى محل على ما وجدت الجواهر عليه ، وهو الشرط فى مضادته لها . وصح أن الجواهر متجانسة لأنها لو كانت مختلفة لم يستقم ما نريده . فإذا صحت هذه الجملة قلنا : إن هذا الجزء من الفناء موجود على حد حاله مع بعض الجواهر كحاله مع الجميع ولا مخصص ، فيجب ، كما ينفى البعض ، أن ينفى الكل ، وحل محل الجزء الواحد من السواد إذا طرأ على محل فيه أجزاء كثيرة من البياض ، وأنه(٢) ينفى الكل لما كان حاله مع الكل على سواء . فصار الذى أوجب منافاته لبعض الجواهر يوجب منافاته لجميعها . ومن خالف : فإما أن يثبت الاختصاص بأن يزعم أن الفناء يختص بجهة ، أو يقول بوجوده فى الجوهر(٨) وقد أبطلناهما من قبل .

(١) مكرره بالنسخة ه : باختلاف
(٢) ا ، ه : ـ وأنه (٣) ه : الجواهر

فإن قال : إنما وجب فى السواد ما قلتم لما كان لو لم ينفى جميع أجزاء البياض أدى إلى وجود الضدين . قيل له : هذا لا يمنع من تعليلنا ، وإن كنا نقول مثل ذلك فى الفناء والجواهر ، لأنه لو ثبت البعض مع عدم البعض لاقتضى وجود الفناء والجوهر وهما ضدان لا(١) يجمعهما الوجود .

فإن قال : هلا صح أن ينفى البعض دون البعض ولا مخصص ، كما تقولوه(٢) فى أشياء كثيرة ؟ قيل له : إنا قبل أن نفصل المسألة [٧١ ب] عن واحد واحد مما توردونه ونذكر الجواب عنه نقول : لو صح ذلك فى المنافاة بين الجواهر والفناء ، لصح مثله فى انتفاء البياض بالسواد حتى ينتفى البعض دون البعض ولا مخصص ، وهذا معلوم فساده ، فكذلك يجب فى مسألتنا .

قالوا : المتعلقات بأغيارها إنما تتعلق بأشياء دون ما عداها ، مع أن حال الكل حالة واحدة ، وهذا غلط لأن ما يتعلق بالشىء محال أن يتعلق بغيره لأنه يقتضى قلب جنسه . فلم تكن حال الجميع واحدة ليصح ماسألوا عنه .

ويفارق ذلك تعلق العلة بالمعلول لأنها لأمر يرجع إلى ذاتها ، يجب أن توجب الصفة لحى ما ، ثم تصير بأن توجب الصفة لهذا أولى من غيره لإختصاصها به بطريقة الحلول ، لا أنها تصير مختصة به لذاتها ، فتنفصل من تعلق الشىء بغيره .

قالوا : قد ثبت(٣) فيمن يرمى حجراً أن بعض ما يفعله من الاعتماد يولد دون بعض ولا مخصص . ونحن نرى أن مذهب الشيخ أبى هاشم فى ذلك غير صحيح وأن الواجب إشتراك الكل فى التوليد إلا عند منع(٤) .

(١) مكرره بالنسخة ه : لا (٢) ا : يقولونه
(٣) مكررة بالنسخة ه : قد ثبت (٤) ه : يمنع

قالوا : إذا كان فى المحل أجزاء من القدر(١) ، فلو زال بعض الصلابة بالتعب ، زال بعض القدر دون غيره ولا مخصص .

وعندنا أنه إنما ينتفى من جملة تلك القدر ما يحتاج فى وجوده إلى تلك الصلابة التى قد زالت .

قالوا : عقاب المعصية يحبط بعض ثواب الطاعة ولا تخصيص . قيل له : قد يجوز أن نثبت مخصصاً وهو إختيار القديم جل وعز(٢) . فإن الذى يوجده من الثواب يتعلق باختياره وإن كنا لا نجعل فى الحقيقة للعقاب(٣) تأثيراً فى الثواب . وإنما نقول : إن ما كان يحسن قد صار لا يحسن الآن .

قالوا : الإرادة الموجودة لا فى محل قد أوجبت الصفة لله عز وجل(٤) دوننا ولا مخصص . قيل لهم : ليس كذلك لأنها قد حصلت معه على نهاية ما يكون من الاختصاص دوننا من حيث أن ما يوجب كوننا مريدين يجب أن يختص بنا بطريقة الحلول . فقد [٧٢ ا] صارت تلك الإرادة موجودة على حد لو لم يرد بها جل وعز لانقلاب جنسها .

قالوا : إذا وجد الكون الذى هو التفريق وانتفت صحة واحدة ، فأحد الكونين هو الذى يولد دون الآخر ولا مخصص . وعندنا أنهما يجتمعان على التوليد للعلة التى قالوها .

قالوا : إذا رميتم حجراً فى جهة ، فصادف صلباً فتراجع ، فإن تراجعه يختص بالجهة التى منها نفذ وإن فقد المخصص . قيل لهم : الإختصاص فيه هو أن يعود فيما منه(٥) نفذ ، وهذا لا يوجد فى شىء من الجهات .

(١) ه : القدرة (٢) و : تعالى
(٣) ه : الصفات (٤) و : تعالى (٥) ه : — منه

قالوا : ما يحل محلا يختصه مع أن حال المحال معه على سواء . قيل له : ليس الأمر كذلك عندنا . بل كل عرض يختص محله على وجه لا يصح وجوده فى غيره ،فلا نسلم ما قالوه .

قالوا : مالا يبقى يختص وجوده بوقت ، وإن كانت(١) حال سائر الأوقات فيه سواء . قيل لهم : لسنا نقول بما قلتم ، بل مالا يبقى بوقت ولا يصح وجوده فى غيره من الأوقات وإلا لحق بالباقيات .

قالوا : القادر يفعل أحد الضدين ولا تخصيص(٢) ، لأنه إن أمكن ذكر القصود والدواعى فى فعل العالم ، لم يمكن ذكرهما فى فعل الساهى . قيل لهم إن الذى لأجله يقع الفعل هو كونه قادراً ، ولا يصح ذكر أمر سواه وإلا عاد التعليل به على كونه قادراً بالنقض . وسنبين أن تأثيره هو على وجه الصحة ، وأنه لا يفتقر إلى شىء غيره .

قالوا : إذا زال التجاور زال التأليف عنده وإن كان لا إختصاص لبعض التأليفات دون بعض . قيل لهم: الكلام فى ذلك وفيما سألتم فى زوال القدرة عند زوال بعض الصلابة سواء .

قالوا : السبب يولد مسبباً دون غيره ولا تخصيص . وعندنا أن المخصص هو ما فى أحدنا من القدره ، فإنها تتعلق به دون ما عداه . وتأثير السبب موقوف على تأثير القدرة .

قالوا : إذا حدث جزء من الرطوبة عند حدوث(٣) جزئين(٤) من الاعتماد لزم أحدهما من دون مزية . قيل لهم : عندنا يلزمان جميعاً .

(١) ا : كان
(٢) ا ، ه : تخصص
(٣) ه : وحدث
(٤) ا : جزء

قالوا : إذا حدث حياتان فى محل واحد ، فتجب إحداهما لا بعينها ولا مزية لها على صاحبتها . وعندنا(١) أنهما يحسنان جميعا [٧٢ ب] لأنهما يؤثران فى قوة الإدراك .

قالوا : لو أوجد الله تعالى فناءين، قبح أحدهما ولامخصص . قيل لهم(٢): بل يقبحان جميعا لأن أحدهما عبث والآخر لا يتميز عنه فهو بمنزلته فى القبح . فصح بهذه الجملة أن شيئا مما راموا إلزامنا(٣) لا يلزمنا ، وأن الفناء إذا وجد وجب أن تفنى كل الجواهر(٤)

وأما تشنيع(٥) من يشنع بأن هذه المقالة تقتضى تعجيز الله تعالى بأن لا يقدر على إفناء بعض الجواهر وإبقاء البعض ، فهو جهالة لأن الشىء إذا كان غير مقدور لا يوصف القادر بالعجز عنه إذا لم يقدر عليه(٦) . كما أن الجمع بين الضدين ليس بمقدور ونفى بعض أجزاء السواد عن المحل عند طرو البياض دون بعض غـــير مقدور، ثم لا يقتضى ذلك وأشباهه تعجيز القادر ، فكذلك ما قلناه .

وبعد : فمن قال بثبوت الملاء(٧) ، فعنده لا يصح أن يزيد الله تعالى فى

(١) ه : + أيضاً
(٢) ا ، ه : له
(٣) ه : لزمنا
(٤) و : + فصل
(٥) ا ، ه : فأما تشنع
(٦) يوجد هنا فى النسخة ه النقص الذى أشرنا إليه فيما سبق ويبدو أن الناسخ بعد أن نسية من قبل عاد وذكره هنا فى غير موصفه كما يتضح من سياق النص .
(٧) ه : المللاء !!

جواهر العالم جوهرا واحدا إلا بعد أن يفنى مكانه جوهرا سواه . فهذا أقوى فى التشنيع . وكذلك فلا نجيز أن يفنى الله تعالى(١) الهواء(٢) الذى بين السماء والأرض ، لأنه يقتضى : إما ثبوت الخلاء فى العالم أو الطفر والإلتقاء فى الوقت الثانى وكلاهما عندهم محال .

وليس يصح قياس الإفناء على الايجاد ، فيقال : إذا صح أن يوجد جوهرا دون ما زاد عليه ، فكذلك فى الافناء ، لأن عند وجود الضد يخرج الإفناء(٣) من تعلقه باختيار الفاعل كما قد ذكرنا فى إنتفاء السواد بالبياض .

والإيجاد لا يخرج عن التعلق بالفاعل واختياره، وليس حال الفناء مع الجواهر حال سواد فى جسم وبياض فى جسم آخر ، بل هو كاللونين الضدين إذا كان محلهما واحدا على ما تقدم من أن الشرط فى وجوب التنافى بينهما هو مجرد وجوده لا فى محل .

وليس يمكنهم أن يجعلوا فناء أحد الجوهرين ضدا لفناء الجوهر(٤) الآخر ، لأن هذا يقتضى إمتناع أن(٥) يفنى جوهران والوقت واحد ، والاجماع على خلافه [١٧٣] فأما إدعاؤهم إجماعا من الأمة فى خلاف ما قلنا(٦) فبعيد لأن المسألة العقلية لا يحتج فيها بالإجماع الذى يقتضى بظاهره مخالفة ما أوجبه العقل ويجب أن نتأول وصفه جل وعز بالقدرة على إفناء زيد مع تبقيته(٧) عمر ، وعلى إماتته أحدهما وتبقية الآخر حيا وهو الذى يسبق إلى إعتقاد العوام وكثير من الخواص فى الهلاك وفى الفناء وفى البقاء .

---

(١) ا : ـ تعالى — (٢) م : ـ الهواء
(٣) و : الفناء — (٤) م : ـ الجوهر
(٥) م : ـ يكون — (٦) م : ما قلناه
(٧) و : تبقيه

فصل
فى امكان اعادة الجواهر بعد إفنائها

إعلم أن الجواهر تصح إعادتها بعد إفنائها وليس فى ذلك خلاف بين شيوخنا والدليل عليه أن الجوهر قد صح كونه مقدورا لله جل وعز(١) مبتدءا ، وصح أنه باق وانه لا ينتهى فى الوجود إلى حد لا يجوز وجوده من بعد . فإذا صحت هذه الجملة وجب أن لا تختص فى صحة وجودها من جهة القادر لنفسه بحال دون حال ، وأن يكون إذا(٢) إمتنع إيجاده وهو موجود ، فهو لاستحالة ذلك . فإذا عدمت الجواهر فقد عادت إلى ما كانت عليه فى الأول وزال المانع . فكما وجب فى الإبتداء صحة أن يوجدها تعالى(٣) ، فكذلك من بعد لأن الإعادة ليست بأزيد من إيجاد مخصوص .

وبعد : فلابد من صحة التقديم والتأخير على الجوهر لأنه باق غير متولد عن سبب ولا يدخل تحت القدرة . وإذا صح التقديم والتأخير عليه ، فلو قدرنا أن الله تعالى أخر إيجاده إلى الوقت الذى جعلناه وقتا للإعادة ، لكان لابد من القول بصحة وجودها إبتداء . فكذلك إذا عدمت الجواهر الموجودة تجب صحة إعادتها ، لأن الاعادة هى ضرب من تأخير إيجاد المعاد .

فصل
فى جواز اعادة الباقيات

إعلم أن شيوخنا ، رحمهم الله(٤) ، لم يختلفوا فى جواز اعادة الباقيات إذا

---

(١) ا : عز وجل — (٢) م : إذ
(٣) ا ، و : ـ تعالى — (٤) ا ، و : ـ رحمهم الله

إختص القديم جل وعز بالقدرة عليها وكانت مبتدأة ، وهذا سبيل الأجناس التي لاتدخل تحت القدر بما تختص بصحة البقاء(١) . والطريقة في صحة إعادتها ما تقدم وإنما إختلفوا في الباقي إذا إستوى في القدرة عليه جميع القادرين كالتأليف وغيره [٧٣ ب] . فقال الشيخ أبو علي : إن الإعادة في هذا النوع وأمثاله مستحيل ، وإنما تصح فيما لاتتناول القدرة جنسه إذا كان باقيا .

قال أبو هاشم : بل يكفي كونه باقيا وأن يكون القديم جل وعزهو الفاعل له ، وإن كان جنسه داخلا تحت القدرة . هـذا هو الذي قاله أبو هاشم ، وله مذهبان في أن الواقع بسبب من جهة الله تعالى : هل يصح منه أن يوجده بعينه إبتداء أم لا ؟ قال في الجامع الكبير : إنه يصح وجوده لاعن ذلك السبب ، بل مبتدءا ، فعلى هـذا القول يكفي في شروط صحة الإعادة ما تقدم . وقال في الأبواب : بل لايصح في المتولد عن سبب أن يوجد الا عنه . فعلى هذا القول - وهو الصحيح من قوليه - يجب أن يزاد فيقال : وأن لايكون متولدا عن سبب لايبقى ، لأنه إذا لم يبق سببه وكانت إعادته لاتكون الا بإعادة سببه أدى إلى أن لاتصح فيه الاعادة .

والصحيح على(٢) ما ذكره قاضي القضاة أن نجمع إلى الشروط التي تقدمت : أن لايكون متولدا أصلا سواء كان سببه باقيا أو غير باق . أما إذا لم يبق فالحال ما تقدم ، وإذا بقي فمن حقه أن يكون له في كل حال مسبب غير ما تقدم ، كما يجب في القدرة أن يكون مقدورها في كل حال غير مقدورها في الحالة الأخرى . وعلى هذا ثبت في اللازم من الاعتماد أن الحاصل عنه في كل حال من الحركات غير ما تقدم .

(١) هـ : الفناء
(٢) و : — على

فلو جوزنا الاعادة على مسببه ، لكان إنما يصح بإعادة سببه ومن حقه أن يوجد(١) على وجه الابتداء جزءا وعلى وجه الإعادة جزءا آخر فيتعدى إلى مالا يتناهى ، كما نقوله في القدرة .

وبعد : فإذا كان لهذا السبب مسببات ، فلو صحت إعادتها ، لم تكن بأن يعود بعضها أولى من بعض ، لأنه مع وجود السبب وزوال العوارض ، لايقف وجود مسببه على الاختيار .

فإن قال : هذه القضية إنما تستمر في السبب [٧٤ ا] الباقي الذي يستوى حال حدوثه وحال بقائه في التوليد كما قلتم(٢) في الاعتماد ، فأما إذا كان الكلام في الكون المولد للتأليف فهو إنما يولده في حال الحدوث(٣) فقط(٤) ، فقد صار ليس له الا مسبب واحد إعادته(٥) تقتضي إعادة هذا الجزء الواحد من التأليف بعينه فقط ، فلا يقتضي التعدي الذي ذكرتم ، فهلا إذ سويتم بين المسبب الذي يبقى سببه والذي لايبقى ، فضلتم هذا الضرب من التفضيل في الأسباب ؟ قيل له : يجب في المجاورة ، ان قلنا فيها ما ذكرته ، أن يكون المتولد(٦) عنها حال الحدوث ثانيا غير ما يتولد عنها أولا ، لأن حالي الحدوث على هذه المجاورة تنزل(٧) منزلة حالة(٨) البقاء مما يستوى في باب التوليد فيه حال الحدوث وحال البقاء فيلزم(٩) ما قلناه من قبل ويحل الكون محل الاعتماد في(١٠) هذا الوجه ، وإن كان الحال في الاعتماد أظهر .

(١) ا ، هـ : يوجب
(٢) هـ : — قلتم
(٣) هـ : — الحدوث
(٤) ا : — فقط
(٥) ا ، و : فإعادته
(٦) هـ : متولدا
(٧) و : تنزل
(٨) و : حال
(٩) هـ : فليزم
(١٠) هـ : وفي

فصل
فى إستحالة إعادة مالايبقى

فأما مالا يبقى فالاعادة مستحيلة عليه وما يبقى إذا إختص فى حدوثه بوقت ، فالإعاده غير جائزة عليه ، وذلك نحو مقدورات القدر[1] .

وقد ذهب الأشعرى إلى جواز إعادة مالايبقى وفى الجبره من جوز إعادة مقدورات[2] القدروهو محكى[3] عن بعض البغداديين وغيرهم[4] من أهل العدل.

والذى يبطل القول بصحة الإعاده فيما لايبقى أن تجويزها يقتضى قلب[5] جنسه من حيث تقتضى فيه جواز البقاء عليه ، لأن إعادته تقتضى صحة وجوده فى وقتين ، ثم لافرق بين وجوده فيهما[6] على وجه التوالى أو على وجه يتخلل بين الوقتين ثالث[7] ، لأن الصفة لا[8] تحيل[9] نفسها وان أحالت[10] غيرها. والوجود فى الحالين[11] صفة واحدة ، ولو وجد فى وقتين ، أو صح ذلك فيه على ما ذكرنا ، لألحقه بالباقيات .

وبعد : فإذا جوزت[12] اعادته فقد قيل بجواز التقديم والتأخير عليه ،

---

(١) ه : القدره — (٢) ه ، و : مقدور
(٣) ه : مكى — (٤) ه : وهم
(٥) ه : — قلب — (٦) ه : فيها
(٧) و : عدم — (٨) ه : — لا
(٩) ه : تحل — (١٠) ه : إحالة
(١١) ه : فالوجود فى الحالتين . — (١٢) ه : جوزنا

لأنه إذا عدم صح أن يعاد فى الثانى وصح تأخيره إلى الثالث والرابع ، ثم كذلك فى كل وقت فيجب إذا أن لايشار إلى وقت إلا ويصح أن يوجد فيه معادا[1] ، وهذا يقتضى أن الحالة التى تلى الحالة الأولى فى صحة [٧٤ ب] وجوده فيها كالحالة الثانية[2] التى قد تخللها حال إنقطع فيها الوجود، وهذا يوجب صحة البقاء عليه واتصال الوجودية . فيجب أن تمتنع عليه الإعادة وأن يكون كما اختص حدوثه بوقت أن يختص وجوده بوقت واحد والا لزم ما ذكرناه[3] .

وبمثل هذه الطريقة نبطل جواز الإعادة على مقدور القدر لانه وان كان فيها مالا يختص فى الوجود بوقت ، فجميعها تختص فى الحدوث بوقت فتلحق بما لايصح البقاء عليه . والأصل فيه أن من حكم القدرة الواحدة أنها لاتتعلق والوقت والجنس والمحل[4] واحد الا بجزء واحد من الفعل . فلو جوزنا الإعادة على مقدورها ، لبطل هذا الحكم لأنه لابد[5] من أن يعاد بهذه القدرة بعينها ، فإن القدرة الأخرى لاتتعلق بهذا المقدور ولايتعلق به قادر آخر . وإذا وجب ذلك وقد صح أن مقدورها فى كل حال غير مقدورها فى حال أخرى — فيجب ، لو صحت إعادة مقدورها أن تتعلق القدرة الواحدة بجزء من الفعل على وجه الإبتداء ، وبجزء آخر على وجه الإعادة ، فتخرج عن الحكم الذى ذكرناه .

ولا يمكن أن يقال إن فى الثانى لايصح أن يوجد بها غير ذلك المعاد ، لأن هذا يقتضى أن[6] لو بقى الفعل الذى هو مقدور بهذه القدره ولم ينتف ولم يعدم وكانت القدرة أيضا باقية ، أن لايكون لها مقدور فى الوقت الثانى أصلا ، وهذا

---

(١) و : معاً — (٢) و : الثالثة
(٣) و : ما ذكرنا — (٤) ه : فى المحل
(٥) ه : لابعد — (٦) ا : — أن

يقتضى أن تعلقها بالمقدور هو موقوف على فناء هذا المعاد دون أن يرجع إلى ذاتها، وقد عرفنا خلافه .

وليس يمكن أن يقال إنها تتعلق بالجزء الواحد معادا(١) بدلا من كونه مبتدءا، ومبتدءا بدلا من كونه معادا . فإذا وجد الفعل على أحد هذين الوجهين، بطل صحة وجود الفعل الثانى على الوجه الآخر ، فلا(٢) نسلم تعلقها بالجزئين(٣) على هذين الوجهين . وذلك لأن الطريقة [١٧٥ ا] إنما تصح لو كان الفعلان ضدين فيقال بدخول البدل فيهما(٤) ونحن نصور الكلام فى الإلزام الذى أوردناه فى مثلين يصح وجودهما وإن اختلف الوجه الذى عليه يوجدان . وإذا صح أن المانع من جواز إعادة مقدورات القدر أمر يرجع إلى القدر وما يجب لها من الأحكام، فيجب أن يمتنع(٥) من القديم جل وعز أن يعيد مباقيات إذا فعلها إبتداء وان كانت من جنس مقدور القدرة لأنه قادر لنفسه ، فالمانع فيه غير حاصل .

(١) ه : معاد
(٢) ا : فلم
(٣) ه : بالجزء
(٤) ه : فيها
(٥) و : نمنع

فصل

فى أن المعاد لا يعاد باعادة

والمعاد لا يكون معادا باعادة . وقد حكى ذلك عن عباد وهشام بن عمرو وأبى بكر الزبيرى . وكذلك قالوا فى المحدث أنه محدث بإحداث ، إلا أبو بكر الزبيرى ، فانه ما ساعدهما على ذلك فى المحدث ، وأثبت المعاد (١) معادا (٢) لمعنى لما ظن أن له صفة زائدة على الحدوث فأجراها (٣) مجرى تحرك الجوهر فى الحاجة إلى معنى .

وأما أبو الهذيل فانه يجرى على طريقته فى الإحداث والإفناء والاعادة ، فجعل هذه الأمور متعلقة بقول وإرادة فيقول جل وعز (٤) « عد » أو « إفن » أو « إبق » وقد تقدم إفساد ذلك فى غير موضع . وإنما منعنا أن يكون معادا لمعنى لأنه ليس يفيد أكثر من وجود (٥) بعد عدم تقدمه وجود . فاذا عاد إلى الحالة الأولى قالوا هذا معاد . واستطال أهل اللغة إيراد هذه الجملة فاقتصروا على ما ذكرناه (٦) من قولهم معاد . فاذا صح أنه لا يكون موجودا لعلة ، فكذلك لا يكون معادا لعلة .

وبعد : فاذا كان يصح من الله تعالى أن يوجد الجوهر إبتداء فى الوقت الذى أوجده معادا ، فيجب أن لا يكون (٧) بد من وجود هذا المعنى فيه ، فاذا أوجده (٨) على وجه الاعادة فيجب أن لا يصير هذا المعنى بأن يكون مقتضيا

(١) ه : المضاد .
(٢) ه : ـــ معادا .
(٣) و : وأجراها .
(٤) و : عز وجل .
(٥) ه : وجوده .
(٦) و : ما ذكرنا .
(٧) ه : ـــ يكون .
(٨) ه : وجد .

لكونه معادا دون أن يكون مبتدءا إلا لمعنى آخر ، ثم يتصل (١) بمعان لا تتناهى. وليس (٢) يجب ثبوت المعنى لأجل إختلاف الاسم عليه ، كما لم يجب ذلك فى كونه باقيا [٧٥ ب] . وكذلك فلا يجب لأجل أنه جاز وجوده وجاز أن يبق معدوما ، أن يثبت (٣) المعنى الذى قالوه ، لأنه لو وجب ذلك فى المعاد (٤) لوجب فى الحادث ، لأن هذه العلة موجودة فيه ومع هذا لم نقل بحدوثه لأجل معنى .

فصل

فى أن صفة المعاد لا تتغير

وكل ما يعاد فصفته بالوجود هى التى كانت أولا لا أنه (٥) يحصل مثلها . فانه (٦) لو صح كونه على حالين بالوجود فى وقتين ، لصح كونه عليهما (٧) والوقت واحد . وهذا يقتضى صحة وقوع التزايد فى هذه الصفة ، وذلك مما (٨) قد أبطلناه من قبل .

فصل

فى بيان وجوب الاعادة على الله

اعلم أن كل (٩) من تجب إعادته فهو كل من له حق على الله جل وعز من ثواب وعوض . فاذا كان لا يمكن توفيره إلا بالاعادة وجبت ، لأن الواجب

---

(١) ه : ينقل . (٢) ه : + ذلك .
(٣) ه : ثبت . (٤) ا : المعانى .
(٥) ه : لأنه . (٦) ه : لأنه .
(٧) عليهما . (٨) و : ما .
(٩) ا ، ه : — كل .

ليس يتم دونها . ثم السمع قد دلنا على أنه تعالى يعيد من عليه حق كالعقاب ، ويعيد سائر الحيوانات ويتفضل عليها .

فأما القدر الواجب فى إعادة (١) من (٢) له أو (٣) عليه حق فهو القدر الذى لا بد منه فى كونه حيا على ما قاله أبو هاشم دون ما قاله أبو على فى كتاب « الإنسان » من وجوب إعادة سائر الأبعاض ، حتى قال فيمن قطعت يده : أنه يجب إعادتها بعينها . وقد إستبعد أبو هاشم هذه الحكاية عنه . وكما أوجب أبو هاشم ما ذكرنا ، فقد أوجب فى المعاد ، من هذه الأجزاء ، أن يعاد التأليف الذى كان فيها معها . ثم حكى الشيخ أبو عبد الله رجوعه عن هذا القول إلى وجوب إعادة الحياة بعينها وبه قال هو . وذكر من بعد فى جواب (٤) مسألة الصاحبة أنه لا يجب إعادة الحياة بعينها ، وإنما يجب إعادة ما لا تكون حياة إلا له سواء كانت هذه بعينها أو غيرها . وهذا التحقيق فى الخلاف بينهم قد حكاه قاضى القضاة فى « الخلاف بين الشيخين » ، ودل ذلك على إتفاقهم على وجوب إعادة ما لا يكون الحى حياً إلا معه من الأجزاء وإنما اختلفوا فى (٥) : هل يجب ضم غيره إليه حتى يجرى مجراه فى وجوب الاعادة أم لا؟ ويبين ذلك ما قد [٧٦ ا] تقرر (٦) من مذهبهم أن الموجود فى محل لا يصح وجوده إلا فيه ، فلا بد لمن أوجب إعادة (٧) ذلك التأليف بعينه (٨) أو تلك الحياة بعينها أن يوجب وجودها فى تلك الأجزاء لا غير . وعلى هذا قال الشيخ أبو على بوجوب إعادة اليد المقطوعة ، ولولا اتفاقهم على وجوب إعادة أجزاء الأصل لم يكن لذكر ذلك

---

(١) ا ، ه : إعادته . (٢) ا ، ه : عن .
(٣) و : و . (٤) ه : جواز .
(٥) و : + أنه . (٦) ه : يقترب ، و : يقر .
(٧) ه : إعادته . (٨) ه : بعد !! .

فائدة ، فيبطل تشنيع من يشنع (١) عليهم فى هذا الباب .

والصحيح أنه إنما تجب إعادة الأجزاء التى لا بد منها فى كونه حيا لأنها هى المطيعة والعاصية والمؤلمة . فأما الأبعاض التى قد يبقى حيا من دونها فهى زوائد يصح فيها التبدل (٢) ، وكذلك الحال فى المعانى . يبين هذا أن حال الاعادة مشبهة بحال البقاء . ومعلوم أنه يبقى حيا مع فقد هذه الزوائد وهكذا . فلو قدرنا أن الحياة والتأليف مما لا يصح البقاء عليهما (٣) وأنهما يحدثان (٤) حالا بعد حال لما (٥) أثر ذلك فى كون الحى هو الاول . فيجب ، إذا كان الذى يصح أن يحيا به زيد غير منحصر بعدد ، أن تجوز إعادة الحياة التى كان حياً بها بعينها وأن يصح ، بدلا من ذلك ، إيجاد الحياة التى عرف من حالها ما ذكرناه . ولما قال الشيخ أبو هاشم بالقول الاول ، جعل العلة فى وجوب اعادة التأليف أن هذه الجملة به تبين من غيرها . لأن التميز يقع بين زيد وعمرو بالصورة ، والا فالأجزاء من جنس واحد ، فلهذا وجبت إعادته كما وجبت اعادة (٦) الأجزاء التى لا بد منها فى كونه حيا .

واعترض الشيخ أبو عبد الله ذلك فقال : كيف تقع البينونة بالتأليف مع أن حكمه يختص بالمحل ، فالواجب وقوعها بما يرجع حكمه إلى الجملة وهو الحياة . وقد بينا أنه لا معتبر بواحد منهما ، وأن ما تجب إعادته هو (٧) القدر الذى لا بد منه فى كونه حيا ، وما بعد ذلك فالعلم به موقوف على السمع ، وقد دل

---

(١) ه : شنع .
(٢) و : التبديل .
(٣) ه : عليها .
(٤) ه : حدثان .
(٥) ه : بما
(٦) ه : — كما وجبت إعادة .
(٧) ه : و .

على أن المثاب يعاد على أحسن صورة وأكملها ، وأن المعاقب [٧٦ ب] يعاد(١) على صورة شوهاء تنفر الطباع ، نسأل الله الكريم السلامة من عقابه .

فصل

فى اثبات الأعراض وبيان أحكامها

اعلم أنه كما لا بد من بيان أحكام الجواهر ، فلا بد من اثبات الأعراض وبيان أحكامها ، لأن كثيرا من مسائل التوحيد لا تتم الا بها . فان الكلام فى كون احدنا محدثاً لتصرفه مبنى على ذلك . والكلام فى أنه تعالى موجود مبنى على اثبات القدرة . والكلام فى أن الجسم لا يفعل الجسم مبنى عليها ، الى غير ذلك من المسائل ، فلا بد من بيانها وتميز ما يشترك القادرون فى القدرة على نوعه مما يختص تعالى بالقدرة عليه ، فيكون طريقا الى معرفته . ونبدأ منها بالكلام فى المدركات ، فانها أظهر ، ثم نتبعها بالباقى (٢) منها والله ولى العون .

---

(١) ه : — يعاد .
(٢) ه : بالقاف .

القول فى الألوان

فصل

فى إدراك الألوان

اعلم أن اللون هو الهيئة التى يدرك عليها الجسم . ولا شبهة(1) فى ثبوته من جهة الإدراك بالعين . فالطريقة فيه كالطريقة فى إدراك(2) الجوهر بحاسة العين

فإن قال قائل : فهلا جاز أن يكون كالجوهر فى إدراكه لمساً ؟ قيل له : كان يجب وقوع التفرقة بين الأسود والأبيض كوقوع الفصل بين الطويل والقصير من الأجسام ، وقد عرفنا فساد ذلك ، فيجب أن يكون مقصورا على حاسة واحده .

فصل

فى أن إدراك اللون ملازم لادراك الجسم

وغير جائز إدراك الجسم ولا يدرك اللون الذى فيه ، كذلك قال أبو هاشم وهو الصحيح . فإن الوجه الذى لأجله نرى الجوهر هو حصول الشعاع فى سمت المرئى بحيث لا ساتر ولا مايصلح أن يكون فيه ساتر ، وهذا المعنى قائم فى

(1) ه : ولا نشهد (2) و : إثبات

اللون ، فكيف يقال بإدراك الجوهر دون لونه ؟ . وقد ذهب الشيخ أبو على إلى جواز ذلك . وللشيخ أبى على بن خلاد مسألة فى نصرته حتى جعله دليلا على أن(1) الجوهر [١٧٧ ا] مدرك . فإنه قال : إنا(2) ندرك الجسم من بعيد ونفرق بينه وبين ما هو(3) كبير وإن لم نعرف لونه ولا لون غيره . وأقرب ما يمكن نصرة ذلك به(4) هو هذا الوجه بأن ندعى رؤيتنا الجسم من بعيد وثبوت الفصل بين طويله وقصيره وصغيره وكبيره ، وان لم نعرف لونه فلا تثبت فيه هذه الطريقة من الفصل .

وعندنا أن هذا يحتمل أمرين : اما أن يقال : لا ندرك الجسم فى الحقيقة وإنما نعلم الجسم المغطى بغيره ، وإما أن(5) نقول : ندرك اللون أيضا كما ندرك محله ، ولكن لا نعلم تفصيله للإلتباس الحاصل وهو إختلاط الغبره(6) بمحله ، فيصير كأنه أغبر وينتقض إدراكه على ما نقول فى الجسم الخالى من لون أنا(7) ندركه على ضرب من الإنتقاض . وهذا الباب غير ممتنع لأن اللبس(8) يصير مانعا من العلم بما يدركه المدرك . فأما اذا خفى عليه(9) المحل ولم يدركه للطافته(10) وغير ذلك ، فانا لا ندرك اللون أيضا لأن ادراكه تابع لإدراك محله ، فاذا لم ندرك محله فأولى أن لا ندركه . ومتى قدر ادراك محله ادرك اللون الذى فيه .

(1) ه : — أن (2) و : بأنا
(3) و : ما يكون (4) ه : — به
(5) ه : — أن (6) و : الغبر
(7) ه : ألا (8) ه : البس
(9) و : — عليه (10) ه : للطاقيه

فصل
فى أن اللون غير الجوهر

والذى يقع الكلام عليه هو إثباته غيرا الجوهر ، ليصح العلم به مفصلا .
فإن بما(١) تقدم من إدراكه لانعرف ذلك ، بل يجوز أنه نفس المحل أن يكون كجسم سائر الجسم . وقد أثبته النظام جسما وأثبته المجبرة بعض الجسم . وربما يعتقد أنه صفة للجسم يدرك عليها كما يدرك متحيزاً . وغير ممتنع أن يكون العلم بذاته على ضرب من الإجمال والعلم بصفته مفصلا ، لأن اللبس عرض فى أحدهما دون الآخر والدليل على إبطال(٢) كونه جسماً وجوه :

أحدها : أنه لو كان جسماً لزم(٣) صحة إدراكه لمساً ، لأنه إذا كان أحد الإدراكين يثبت فى الجوهر لمثل ماله يثبت(٤) الآخر وهو تحيزه ، فيجب فى اللون ، إذا كان جسما ، أن يشاركه فى هذه القضية لأنه يثبت(٤) له ما لأجله يدرك الجوهر بطريقين وهو التحيز . وقد بينا فى أول الباب فساد إدراكه لمساً .

وثانيها : أنه لو كان جسما لزم فى سائر الألوان ذلك ، فكان يجب فى السواد [٧٧ ب] أن يكون مضادا للبياض ، لأن صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر ، وان يكون مماثلا له لأنهما جسمان .

وثالثها : أنه كان يستحيل عليه الحلول لأن(٥) الأجسام لايحل بعضها فى بعض ، ولو كان كذلك ، لكان إنما تجعل الجسم أسود لمجاورة السواد له فكان يلزم صحة أن يكون أسود أبيض أحمر أخضر ، بأن تجاوره هذه الأجسام.

(١) هـ : فإنما — (٢) هـ : مكرره بالنسخة هـ : إبطال
(٢) هـ : لزم — (٤) ا : ثبت
(٥) هـ : لا — (٦) هـ يجاور

وبعد : فلو جاور غيره لكان : اما أن يجاوره(١) مع جواز أن لايجاوره(٢)، أو مع وجوب أن يجاور [ه] . فإن كان مع الوجوب اقتضى أن يكون مجاورا لغيره لذاته أو لما(٣) هو عليه فى ذاته ، فيستحيل أن يفارقه ، فلابد من الجوار فيه إعتبارا بسائر(٤) المتجاورات ، وهذا يقتضى أنه يجاوره لمعنى . ثم الحال فيه كالحال فى نفس السواد ، فيتصل بما لاغاية له . ولا يلزمنا مثله فى الحلول ، لأنا نقول : إن الحال يحل معينا من المحال(٥) على طريق الوجوب فلا يحتاج إلى معنى، بل التعليل فيه ممتنع، ولأن مجاورته له تقتضى جواز بطلانه من دون طريان لون آخر وقد عرف خلافه .

ورابعها : أنه لو كان جسماً لما صح وجود لونين ضدين فى العالم ، لأن التضاد فيهما يحصل على مجرد الوجود ، وذلك باطل .

وخامسها : أن السواد لو كان جسماً للزم فى الأجسام أن تكون أجمع بصفة السواد لتماثلها ، وقدعرضنا خلافه . ولأنه لوكان جسماً إحتمل الأعراض ، فيجوز وجود لون(٦) فيه حتى يتلون السواد بالبياض وحتى يصح وجود حركة فيه فينتقل من دون طريان(٧) ضده ، وإن كان الوجه الأول يبنى على أن البياض(٨) غير الجسم وفيه الخلاف ، اللهم الا أن يقال : كان يجب فى البياض أن يجاور السواد فيصح الكلام . وقد قال أبو هاشم : لو كان جسما لوجب أن يزداد الجسم ثقلا به الا أن ذلك غير سديد لأن الثقل عندنا غير راجع إلى معنى يوجد فيه ، فكيف يلزم بزيادة الأجسام زيادة الثقل ؟ ومتى قلنا : كان

(١) هـ : يجاور — (٢) هـ : لايجاور
(٣) هـ : بما — (٤) ا ، هـ : لسائر
(٥) هـ : المحل — (٦) هـ : لو
(٧) هـ : طركه !! — (٨) هـ : السواد

يجب أن يزداد حجم الجسم لوجود السواد معه ، فلا مانع يمنع من إرتكابه [٧٨ ا] والتزامه(١) . ومتى قلنا كان يجب أن يكون اللون ساتراً للجسم فلا يدرك إلا اللون .

فلقائل أن يقول : إنى أجعله جسماً لطيفا كالهواء وغيره ، فلا يجب أن يستره ، وأقول : إنه يداخله(٢) على ما يقوله النظام ، فالمعتمد هو الوجوه المتقدمة . فإذا أبطلنا كونه جسماً فقد بطل أن يكون متحيزا ، فلا يجب إفراده بالذكر . فأما القول بأنه صفة يدرك عليها الجسم ، فباطل لأنه كان يجب ، من حيث تناولها الإدراك ، أن تجرى مجرى التحيز ، فكان يستحيل ، مع وجود الجسم ، خروجه عن أن يكون أسود كما يمتنع خروجه عن التحيز ، ومعلوم أنه قد تتبدل به الألوان .

وبعد : فكان يلزم ، لو جعل صفة للجوهر ، أن لاتختلف الجواهر فيه ، لتناول الإدراك له ، والإدراك من حقه أن يتناول أخص الصفات فى المدركات، ولا يصح إفتراق الجواهر فى الصفة الأخص . فثبت لك بهذه الجملة أنه معنى غير الجوهر(٣) فتعرفه منفصلا . ولأنه لو كان متحيزا لكان كونه جوهرا قد أثر فى كونه سوادا ، كما أن كونه جوهرا أثر فى كونه بياضاً(٤) فلا يكون بإحدى الصفتين أحق منه بالأخرى .

(١) و : إرتكاب إلتزامه . (٢) م : يجب أجله !!
(٣) م : للجوهر (٤) م : بيايضا !!

فصل
فى أجناس الألوان

أجناس الألوان(١) عندنا هى(٢) السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة وهى خمسة . فهذه هى الألوان الخالصة التى لا تتركب من غيرها ، وما عداها فهو مركب . وفى الأوائل من جعل اللون(٣) الخالص هو البياض وجعل غيره مركباً ، وهذا لايصح ، لأنه إذاكانت الحال فى السواد وسائر ماعددناه كالحال فى البياض فليس بأن يقال : إن الخالص هو البياض أولى من غيره . وبهذه الطريقة نبطل قولهم إن الأسود يصير أسوداً(٤) لعدم البياض ، بل هو لوجود السواد فيه ، ونبطل قول من يقول : إن اللون الخالص هو السواد والبياض ، وإنما جعلنا ما ذكرناه لونا خالصا لأنه لا يتأتى تركيب بعض الأجزاء(٥) مع بعض كما ثبت من حال الشقرة والزرقة واللازوردية(٦) وغيرها فإنها تحصل كذلك [٧٨ ب] بضرب(٧) من الخلط والتركيب ، وهذا لا يتأتى فى الأبيض اليقق والأسود الحالك والأصفر الفاقع والأحمر القانى والأخضر الناضر ، فيجب أن نجعل هذا أمارة فاصلة بين الألوان الخالصة وما ليس بخالص منها ، ولأن لبعض من هذه الألوان التى جعلناها خالصة متى ضم إلى بعض، قوى على الإدراك حتى أن من كان ضعيف الحاسة يتبين عند زيادته ما لا يتبينه عند قلته وهذا ظاهر إن البياض المضموم إلى البياض هو أقوى على الإدراك من البياض المضموم إلى

(١) و : واللون واللين (٢) ا ، م : يحدث
(٣) م : اللوان !! (٤) فى الأصل : أسوه
(٥) م : — كذلك (٦) : واللازودية
(٧) ا : لضرب ، م : لضرف

السواد ، بل السواد المضموم إلى السواد هو أقوى على الإدراك من البياض المضموم إلى البياض ، فإذا جاز أن نجعل أحدهما هو اللون الخالص ، فالسواد وبهذا أولى. وبهذا نبطل كون الشقرة والزرقة واللازوردية وغيرها ألوانا خالصة لأن عند الزيادة لايقوى الإدراك .

وقد ذهب الشيخ أبو القاسم إلى أن الغبرة لون مفرد(١) ، وإن كان قد جوز أيضا ما نقوله .

وعندنا لايصح كونها لونا خالصاً ، لأن الغبرة تقوى بلونين مختلفين على ما ذكرنا(٢) في النقش واللبن. واللون(٣) الخالص إنما يقوى بمثله لا بما يخالفه على ما تقدم . ولأن عند خلط السواد بالبياض يحصل ذلك ، فلو حدث هناك لون ، لكان : إما أن يقتضيه الخلط أو يحصل(٤) من جهة الله تعالى بالعادة . فإن كان حدوثه بالعادة جاز أن يختلف ولم يجب أن يستمر على وجه واحد . وإن تولد عن الخلط وجب أن نكون قادرين عليه لقدرتنا على الخلط . ولزم ، إذا حصل الخلط بين أسودين وأبيضين ، أن توجد هناك الغبرة لأن السبب حاصل والمحل محتمل ولامنع . وكيف يقال بحدوث لون عند إجتماع السواد والبياض والمعلوم أن أحدنا متى لبس ثوبا رقيقا أبيض فوق ثوب أسود يرى هناك شبيه بما يرى عند خلط النقش باللبن [١٧٩ ا] . ولا إشتباه في أنه لم يحدث هناك لون .

فصل
في جواز حصول أجناس ألوان أخرى

فأما الزائد على هذه الأجناس فجوز في المقدور ، وكذلك(٥) قال أبو

(١) و : منفرد
(٢) ه : ماذكرناه
(٣) و : واللون واللبن
(٤) ا ، ه : يحدث
(٥) ا : وكذلك .

هاشم ، فإنه حين حكى ذلك عن أبي علي لم ينكره عليه ، فحصل(١) بينهما إتفاق على تجويزه .

والأصل(٢) أن لا دليل يدل على نفي كون الزائد مقدورا ، فيجب تجويز أن تكون في المقدور زيادة على ما هو موجود . ويجوز أن يكون المقدور منها هو الموجود . فإذا جوزنا الزيادة أجريناها مجرى الأكوان في أن لاتنحصر . وقد يجوز أن تكون الزيادة أيضاً محصورة كالمزيد عليه . وفي الناس من منع من كون الزائد مقدورا ، وزعم أنه يؤدي إلى الجهالات ، حتى يلزم تجويز أمور كثيرة لانعقلها ولانعرفها(٣) ، وهذا بعيد لأنا قد عقلنا اللون وما يحصل به(٤) من الهيئة للأجسام(٥) . فالمجوز كونه مقدورا تحصل له هيئة معاكسة لهذه الهيئات ، فلا يدخل في باب الجهالات . والذي قالوه بخلاف ذلك ، لأنه أمر لانعقله أصلا .

وربما(٦) قالوا : لو كان الزائد مقدورا للزم أن يفعله الله تعالى ، فكنا نعتبر به(٧) ، وهذا إنما كان يجب لو ثبت أن فيه مصلحة ، فأما(٨) إذا لم يتعلق بذلك مصلحة فلا يجب وجوده ولا يدل على أنه غير مقدور كما أن زيادة أجزاء السواد في هذا المحل مقدورة ، وإن لم يوجد لما لم تتعلق به مصلحة . فأما أن يدل على نفي كونه مقدورا فلا . وقد يجوز أن تتعلق به مصلحة لبعض أهل السموات فيوجده الله وإن لم يشعر به أحدنا . وليس يشبه ما جوزنا تجويز من يجوز

(١) ه : لحصل
(٢) ه : الأجل
(٣) و : لانعرفها ولا نعقلها .
(٤) ا ، و : —
(٥) ه : الأجسام
(٦) ه : فربما
(٧) ه : له
(٨) و : وأما

ما ليس بجسم ولا عرض ، لأنه يصير قائلا بما لا يعقل(١) من حيث أن ذلك يرجع إلى النفى والاثبات ، لأنه إما(٢) أن يوجد وله حيز فهو جوهر أو لاحيز له فهو عرض . فإذاخرج عن هذين الوصفين فهو مخالف للمعقول ،وما جوزناه لايخالف المعقول(٣) أصلا على ما تقدم .

فصل
فى تماثل الألوان

اعلم أن كل قبيل [٧٩ ب] من الألوان متماثل . فالسواد مثل السواد والحمرة مثل الحمرة ثم(٤) كذلك فى جميع ذلك(٥) .

والطريق إلى بيان تماثل السوادين هو وقوع إشتباه(٦) أحدهما على المدرك بالآخر ، ولا وجه الا التماثل على ما مضى فى باب(٧) الجواهر .

وبعد : فقد ثبت أنه يستحق كونه سوادا لنفسه . والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل .

وبعد : فإن الإدراك يتعلق بالكل من أجزاء السواد على هذه الهيئة المخصوصة وهى من أخص الأوصاف فيه . والادراك حظ معلوم فى وقوع العلم بالتماثل والاختلاف عنده .

وبعد : فالأجزاء الكثيرة من السواد إذا وجدت فى محل واحد إنتفت بضد

(١) هـ : لايفعل
(٢) هـ : إنما
(٣) هـ : العقول
(٤) هـ : و
(٥) ا ، هـ : فى الجميع
(٦) هـ : أشباه
(٧) ا : — باب

واحد ، والشىء الواحد لايضاد(١) مختلفين . فإن قال(٢) هلا إختلفا لتغاير محلهما ؟ قيل له : ان الحلول كيفية فى الوجود ، وبها لاتقع المخالفة ولا الموافقة ، وهذا يتبين فى موضعه ، إذ لو حدث فى محل واحد إنتفت بضد واحد ، والشىء الواحد لايضاد مختلفين ليسا بضدين ، وإنما يضاد الأمثال أو(٣) الأضداد على البدل .

وبعد : فلم يفترق السوادان فى صفة من الصفات يكون الافتراق فيها كاشفا عن الاختلاف ، فلابد من القول بتماثلها(٤) . وقد ذهب أبو بكر بن الاخشيد إلى أن الحالك من السوادات يخالف(٥) ماليس بحالك ، ويجعل التفرقة الثابتة بينهما على المنظر دلالة على(٦) الاختلاف ، وهذا لايصح ، لأن مجرد الفصل بين الشيئين لايصير أمارة الاختلاف الا إذا لم يمكن تعليقه بغيره .

وقد يمكن صرف هذه التفرقة إلى أمرين : أحدهما كثرة أجزاء السواد فى الحالك دون ما ليس بحالك . وهذا بين(٧) ، فإن أحد الجسمين إذا اختص بحلاكة(٨) زائدة على ما فى الآخر ثبت بينهما تفرقة ولم يدل هذا على إختلاف الحلاكتين(٩) . والوجه الثانى أن ما ليس بحالك يتخلل سواده أجزاء من البياض دون الحالك ، فكيف يصح أن يخالف أحد السوادين(١٠) صاحب بما قالوه ،

(١) هـ : يضاد
(٢) هـ ، و : « فإن قال هلا . . . والشىء الواحد لايضاد مختلفين »
(٣) و : و
(٤) هـ : بتماثلهما
(٥) هـ : يخاف !!
(٦) ا : — على
(٦) هـ : وبين
(٨) فى الأصل : بحلاوة
(٩) فى الأصل : الحلاوتين
(١٠) هـ : أجزاء السوادين ، و : أحدهما

وهو راجع إلى النفى فكأنهم قالوا : ما ليس بحالك يخالف الحالك لأنه ليس بحالك .

وبعد : فكان يلزم أن يستحق الحالك صفتين للنفس إحداهما كونه سواداً، والأخرى[1] كونه حالكا . فإن [٨٠ ا] قال : هلا اختلفا[2] لتغاير محليهما؟ قيل له : ان الحلول كيفية فى الوجود وبها لاتقع المخالفة ولا الموافقة ، وهذا يتبين[3] فى موضعه ، فإن قيل هلا كان الحالك يضاد ماليس بحالك لاستحالة أن يحصل الجسم الواحد حالكا[3] غير حالك . قيل له : ليس يجب ، إذا إستحال ما قلته ، أن يكون للتضاد[4] فقط ، بل امتناعه هو لما يرجع الى النفى والإثبات من حيث أن الحالك يقتضى أنه لم يتخلل سواده بياض ، وماليس بحالك قد ثبت تخلل البياض لأجزائه ، فصار أقوى من التضاد لاقتضائه ثبوت شىء ونفيه.

فإن قال[5] : هلا اختلف السوادان[6] اذا كان أحدهما قبيحاً والآخر حسنا على ما يقوله الشيخ أبو القاسم ، فإنه قال بذلك وجعل الوجه فيه أن العقل فاصل بينهما . قيل له : العقل انما فصل بينهما فى الحسن والقبح ، ولا تأثير لهما فى وقوع الاختلاف لأنه قد يشتمل الجنس الواحد على قبيح وحسن فإن أراد بالمخالفة ما قاله فهو كلام فى عبارة والمعنى ما تقدم .

---

(١) ا هـ : والآخر

(٢) ا : د اختلفا لتغاير مخلتهما ... وهذا يتبين فى موضعه ، فإن قيل هلا د

(٣) و : بين

(٣) هـ : حالك

(٤) هـ : التضاد

(٥) هـ : فإن قيل

(٦) هـ : اختلفت السوادات

فصل

فى جواز حصول المتماثلين فى مكان واحد

وإذا صح تماثل السوادين صح وجودهما فى محل واحد ، وكذلك كل مثلين من الأعراض ما لم يمنع منه مانع غير التماثل . فأما أن يصير التماثل بنفسه مانعاً فلا .

وقد خالف فيه قوم من البغداديين وكذلك الأشعرية ومن نحا نحوهم من المجبرة . والذى قدمناه هو قول الشيخ أبى هاشم[1] وهو المشهور من قول الشيخ أبى على . بل لعله الذى بين أصل هذا الباب إلا ما جرى له فى بعض كتبه[2] من[3] كلام[4] يوهم خلاف ذلك وهو قوله : أنه لا يجوز جمع المجتمع وتسكين الساكن والظاهر خلافه . والدليل عليه أنه متى صح وجود كل واحد منهما فى هذا المحل فى هذا الوقت بدلا من الآخر ، صح إجتماعهما فيه إذ لا تضاد بينهما ولا ما يجرى مجراه وحلا محل المختلفين لأنه إنما يصح[5] وجودهما فى محل واحد لما جاز وجود كل واحد منهما فى هذا الوقت فى هذا المحل ولم يكن بينهما تضاد ولا ما يجرى مجراه . فيجب أن لا ينقص حال المثلين فى هذه القضية عن حال المختلفين . وأما الجوهران فامتناع إجتماعهما فى جهة واحدة هو لأمر أكد من التنافى والتضاد ، ونحن فندنا الكلام بزوال التضاد [٨٠ ب] وما يجرى مجراه .

---

(١) و : أبو هاشم ،

(٢) هـ . كتبه . .

(٣) مكرره بالنسخة هـ : من

(٤) ا ، هـ : كلامه

(٥) ا ، هـ : صح

وبعد : فالجوهران : لم يكن وجه إمتناع كونهما فى جهة واحدة تماثلهما حتى يقال : فقد صار التماثل موجبا لا متناع الاجتماع ، وإنما إمتنع لأجل التحيز على ما بيناه فى موضعه . ولا يلزم أيضاً إختصاص السوادين بمحلين واختصاص الصوتين بوقتين ، فيقال : فيجب صحة الجمع بينهما فى محل واحد فى وقت واحد مع تماثلهما ، وذلك لأنه لم يوجد فيه الشرط الذى ذكرناه من صحة وجود كل واحد منهما فى هذا الوقت فى هذا المحل . وما وجد فى محل أو وقت محال وجوده إلا فيهما(١) .

وليس لأحد أن يقول : فالتأليف عندكم جنس واحد ، ومع هذا فقد إمتنع وجود التأليف على وجه التثليث مجامعاً للتأليف على وجه التربيع(٢) لأن بينهما ما يجرى مجرى التضاد ، فإن أحدهما يحتاج إلى مجاورات تضاد مجاورات الآخر . فهذه الطريقة سليمة فى صحة وجود المثلين فى محل واحد على طريق الجملة .

وقد نفصل الكلام فتبين وجود المثلين فى محل واحد ، فيكون ذلك أمرا زائداً على الصحه . بيان هذا أن(٣) ما نعرفه فى الجزء الوسطانى من خط يتركب(٤) من ثلاثة أجزاء لأن فيه تأليفين وهو من جنس واحد . وكذلك فالجزء إذا لاقى(٥) ستة أمثاله فقد وجدت أجزاء من التأليف وهى متماثلة .

وبعد : فالجزء الواحد قد صح من القادرين أن يجتمعا على تحريكه ، ولا يتم هذا إلا بأن يفعل كل واحد منهما مثل ما فعله صاحبه . وكذلك يجب إذا

---

(١) ه : فيها
(٢) ه : التربع
(٣) و : — أن
(٤) ه : بتركيب
(٥) ا ، ه : لاقاه

أعان(١) القادر غيره على حمل جسم ثقيل .

وبعد : فأحدنا يفعل فى الجسم الثقيل إعتمادا فى جهة السفل ، وكل مايختص بهذه الصفة فهو(٢) متماثل .

وبعد(٣) : فأحدنا يجهر بصوته(٤) فى بعض الحالات ولا يكون كذلك إلا بأن يفعل أجزاء متماثلة من الصوت .

وبعد : فإنه يسكن الجسم حتى يمتنع على من دونه [١٨٩] فى القدرة تحريكه ولا يكون هكذا إلا بأن يفعل المتماثلات فيه ، وكذلك حمل الثقيل لا يتم إلا بأن يفعل فى كل جزء بعدد ما فى جميعه وزيادة . وهكذا نقول فى الآلام التى تحصل بلسع العقرب لأنها تكون أكثر(٥) مما يحصل بغرز الإبرة ، فيكون فى كل محل آلام وهو جنس واحد .

وبعد : فكان يصح(٦) ممانعة القديم تعالى(٧) ، لأنه لا يصح منه أن يفعل أزيد من جزء واحد كما(٨) لا يصح منا إلا كذلك . وهذا الجنس أكثر من أن يحصى ويحصر .

وجملة الأمر أنه إذا لم يكن بد من ثبوت(٩) تفرقة بين المتماثل والمتضاد ، فليس ذلك إلا لأن ما هو متماثل يصح إجتماعه ، والمتضاد يمنع إجتماعه أبداً وإلا فمتى إستويا فى هذا الحكم فلا فرق بينهما .

---

(١) ه : يجب على
(٢) ه : هو
(٣) و : — وبعد
(٤) و : بصوت
(٥) ه : بأكثر
(٦) ه : — يصح
(٧) ا ه : — تعالى
(٨) ه : — لا
(٩) و : — ثبوت

وأما(١) شبهة من يخالف، فهي أنه لو وجد المثلان في محل واحد وطرأ الضد، وجب أن يبقى أحدهما دون الآخر، فيبقى المحل أسود أبيض.

وعندنا أن الضد الطارىء ينفيهما جميعاً لوجوده(٢) على حد وجودهما. فليس بأن ينفي أحدهما أولى من أن ينفي الآخر، وكيف يمكنهم ذلك مع إمتناعهم من صحة بقاء الأعراض، والمنافاة مترتبة على ذلك.

فإن قالوا: فهذا الجزء الثاني لا يظهر له في محله حكم، وهذا يقتضي أن لا فرق بين وجوده وعدمه، ويؤدي إلى أن لا يحصل في وجوده مزيد فائدة.
قيل لهم: إن كان هذا الغرض من باب ما يقتضي لمحله حالا أو حكما، أثر في ثبوتهما وقوع(٣) التزايد فيهما فثبت له حكم(٤). وإن لم يكن كذلك صح أن يقدر وقوع المنع به حتى لو قدر أن الله(٥) تعالى ثانياً وحاول(٦) أحدهما بإيجاد جزء من البياض وحاول الآخر إيجاد جزأين من السواد لكان(٧) مراده بالوجود أولى. فأما إدعاء خلوه من فائدة فلا يقدح في صحة وجوده، وإنما يصح القدح به في حسنه. وعلى أن فيه فائدة ظاهرة، فإن الصمغ متى إزدادت حلوكته كان الإلتذاذ به أقوى وأبين، وكذلك القول في الطعم والرائحة.

---

(١) ا، ه: فأما (٢) ه: لوجوه
(٣) ه: ووقوع (٤) و: الحكم
(٥) ه: الله (٦) ه: وحلول
(٧) ه:

فصل

في أن تضاد الألوان مبني على عدم إجتماعها في محل واحد

فأما السواد فهو مضاد البياض في [٨١ ب] الحقيقة إذا كان محلهما واحداً وكذلك الحال في كل نوع من الألوان مع ما خالفه(١) فيها، ومتى تغاير المحل بهما فهو ضد الجنس، ونعني بهذا أنه من قبيل(٢) ما لو وجد في محله لنفاه. ولا يثبت التضاد بين الشيئين في الجنس إلا بعد ثبوت(٣) التضاد في الحقيقة وإن كان قد ثبت(٤) التضاد في الحقيقة، ولا نجعل فيه تضاد في الجنس على ما بيناه في الفناء والجواهر. ولولا(٥) أن الأمر على ما قدمنا، لصح وجود جسم أسود لا يصح أن يبيض أو يحصل الجوهر في جهة، ويمتنع إنتقاله عنها.

والشرط الذي معه يضاد أحد اللونين الآخر في الحقيقة أن يصادف وجوده وجوداً متقدماً(٦) في ذلك الضد. وعلى هذا تبقى الأجزاء الكثيرة في المحل، وإن كان جزءاً واحداً، فأما الذي يبين(٧) وجوب التضاد بين هذين اللونين المختلفين، فهو أن صفة كل واحد منهما بالعكس من صفة الآخر، وهذه(٨) أمارة التضاد بين الشيئين.

وبعد: فلو لا تضادهما لصح إجتماعهما في محل واحد، فكنا نرى الجسم على الهيئتين، فيكون أسود أبيض(٩). وقد حكي عن أبي اسحاق النصيبي أنه

---

(١) ه. ما خالف (٢) ه: قبل
(٣) و: — ثبوت (٤) ه: يثبت
(٥) ه: ولو (٦) ه: وجود متقدم
(٧) ه: بين (٨) ه، و. وهذا
(٩) ا، و: أسود وأبيض

منع من ثبوت التضاد بينهما ، وقال . إنهما لو اجتمعا فى محل واحد ، لكان يرى على هيئة الأغبر وذلك غير ممتنع . وإنما الممتنع أن نرى الجسم أسود حالكا وأبيض يققاً ، ولكن هذا الإمتناع إن لم يصرف إلى تضاد بين السواد والبياض ، لم يصح ، ولزم تجويز حصوله على الهيئتين جميعاً ، فتجب صحة ما قاله (١) شيوخنا .

فصل

فى أن اللون ليس علة فى نفى ضده

إعلم أن أحد الضدين إذا نافى الآخر ، فليس يصح أن تجعله (٢) علة فى إنتفائه ، ولكنا نجعله شرطا ، فيصير وجوده فى وجوب إنتفاء الضد به بمنزلة عدم المحل . فكما أنا لا نجعل عدمه علة ، وأن إنتفى عنده اللون ، فكذلك وجود الضد . وإنما منعنا من كونه علة لأن العلل الكثيرة لا يصح إشتراكها فى إيجاب حكم واحد ، ومعلوم أن السواد كالحمرة وغيرها فى [١٨٢ ا] منافاة البياض ، ولأجل هذا يصح فى المنافاة أن تستند إلى وجوه مختلفة ، وإن كان فيها ما لا يستند إلا إلى وجه واحد كالجوهر والفناء ، وكانت العلة فى ذلك أن المنافاة لا تصير طريقا لمعرفة ما عليه المنافى فى ذاته ، بل يجب أن يتقدم العلم بالصفة التى يختص بها ثم نعلمه منافيا . وخالف الفناء سائر الأضداد لأنا لا نعلم ما عليه الفناء إلا بعد صحة منافاته للجوهر وصار كالعلة التى نعرف(٤) ما هى عليه فى ذاتها بالحكم الصادر عنها . وفارق السبب فى ذلك ، فإنه لا يقف العلم

(١) و : ما قالوه .
(٢) ا ، و : يجعل
(٣) ا ، و : صل
(٤) ا ، و : إنما يعرف

بما عليه فى ذاته على العلم بالمسبب عنه ، بل نعلمه أولا ثم نعلم ما يتولد عنه . فعلى هذه الطريقة يجرى القول فى الأضداد والعلل والأسباب .

وبعد : فلو كان أحد الضدين علة فى إنتفاء الآخر ، لم يصح فى إيجاب أن يقف على شرط . ومعلوم أنه إذا لم يصادف لونا متقدما(١) لم يصح أن ينافى ، والقول بأنه علة يقتضى إمتناع وجوده .

وبعد : فليس للمنتفى بكونه منتفيا حال ، والعلة من حقها أن تؤثر فى إيجاب صفة للغير(٢) .

وبعد : فالعلة لا توجب الصفة وما يضادها ، والضد ينفى الشىء وما يضاده فكيف يكون الضد علة ؟

وبعد : فإذا كان من حق العلة أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها ، فيجب إذا أثر تأثير العلل فى انتفاء الضد ، أن يكون متى زال يعود الأول موجوداً لزوال العدم لزوال(٣) ما أثر فيه . وإذا بطل عدمه عادت صفة الوجود ، لأنه لا واسطة بينهما .

وبعد . فالعلل تتزايد أحكامها بتزايدها ، فيجب ، اذا انتفى الجزء الواحد بأجزاء كثيرة ، أن يتزايد الانتفاء(٤) ، وذلك محال . فصح بهذه الجملة أنه ليس بعلة . وإذا لم يكن علة فهو شرط .

فإن قال : فكيف يكون شرطا ، والشروط لا يتبعها الايجاب ، والضد يوجب انتفاء الضد به ، ومن حق الشروط أن(٥) يصح مقارنتها للمشروط

(١) و : لون متقدم .
(٢) ه : الغير
(٣) و : — العدم لزوال .
(٤) ه : لانتفاء
(٥) ه : — وأن يصح مقارنتها . . . . يختل المشروط ويمتنع أن .

[٨٢ ب] وأن تصحح المشروط ، وهاهنا يختل المشروط ويمتنع أن تصاحبه .
قيل له : غير ممتنع أن يختص هذا بين الشروط بهذا الحكم فيكون شرطاً موجباً وإن كان غيره من الشروط بخلافه . وكذلك الحال فى الحكم الثانى الذى ذكره السائل .

ويجوز أيضاً أن يقال : إن ما ذكرناه إنما يجب فى الشروط إذا أثرت فى صفة ثابتة حاصلة . فأما إذا أثرت فى زوال صفة وانتفائها فحالها بخلاف ما قدره السائل .

فصل

[فى استحالة ادراك ألوان لا فى محل]

لاشبهة(١) فى أنا ندرك ما ندركه من الألوان فى محال . وإنما تقع الشبهة فى أن يقال : هل يجوز فى المقدور وجود لون لافى محل أم لايوجد إلا" فى محل؟ . وعندنا أنه لايصح وجوده(٢) لا فى محل . والمعتمد فى ثبوت حاجته إلى محل أنه لو وجد لا فى محل لم يخل السواد والبياض ، وقد وجدوا كذلك(٣) من أن يتضادا أو لايتضادا ، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر لم يصح ، وإلا لزم صحة مثله فيهما إذا وجدا فى محل واحد(٤) . وإن تضادا صار تضادهما على مجرد الوجود ، وزال الشرط الذى تعتبره فى كون المحل واحداً ، فيلزم مثله فى الموجود(٥) من الألوان فى المحال(٦) حتى يكون تضادهما على مجرد الوجود فقط . لأن الواحد إذا كان المؤثر فيه سبباً واحداً ، وكان مستحقاً على وجه واحد ، لم يجز إختلاف الشرط فيه(٧) ، ونريد بذلك وجوب مضادة أحد الضدين للآخر(٨) على كل حال ، والمؤثر فيهما ما هما عليه . فيجب أن لا يختلف الشرط إعتباراً بالصفات التى تثبت فيها هذه الطريقة كالتحيز فى الجوهر .

إن الشرط فى الكل من الجواهر واحد ، وهذا يقتضى إستحالة وجود لونين فى العالم ، وقد عرفنا خلافه . فأما الإستدلال على ذلك بأن يقال : إنه

---

(١) أ ، هـ : ولاشبهة (٢) و : إلا
(٣) هـ : — وكذلك من .... أحدهما على حد وجود .
(٤) هـ : — واحد (٥) هـ : الوجود
(٦) هـ : المحل (٧) هـ : — فيه
(٨) هـ : الآخر

الألوان الموجودة ندركها فى محل ، وأن الحاجة ترجع إلى الجنس فبعيد ، لأنه لا يخلو : إما أن تعلل حاجته إلى هذا المحل المعين بجنسه ، أو تعلل حاجته إلى محل ما بجنسه . ومعلوم(١) أنه محتاج [٨٣ ا] إلى محل معين دون محل ما . فإن جعلت حاجته إليه لجنسه ، لزم فى كل ما هو من جنسه صحة وجوده فيه ، وقد عرف فساده .

ولا يصح الاستدلال عليه بأن يقال : لو وجد لا فى محل لم يسود به شىء لأنه تكرار للكلام(٢) إذ ليس الاسود بكونه كذلك حال ، فإذا وجد لا فى محل ، فحقيقته أنه لم يسود به شىء ، فكأنا نقول : لو وجد لا فى محل لوجد لا فى محل .

فصل

[فى إمكان إدراك مالا يوجد فى محل]

فأما على وجه التقدير لو وجد لا فى محل ، فالكلام فى صحة رؤيته هو أن الشيخ أبا هاشم يقطع بأنا كنا نراه لأنه لا يجعل المقابلة شرطاً ، ويجعل الشرط حصول قاعدة الشعاع مع المرئى ، بحيث لا ساتر ولا ما يقدر فيه ذلك ومن جعل المقابلة شرطاً فقوله أنا لا نراه ، والحال هذه ، إلا على ما قاله الشيخ أبو عبد الله فى الطبريات من تقدير جهة له فيجعله مرئياً .

ولا يمكن(٣) أن يقال أن الشرط فى الرؤية أن ينفصل الشعاع على سمت مخصوص وهذا يقتضى إمتناع رؤيته ، لأن هذه الشريطة إنما يجب إعتبارها فيما له سمت ، فأما مالا سمت له فغير واجب إعتباره . يبين هذا أنا توجب كون

(١) م : معلوم
(٢) م : بالكلام
(٣) م : فلا يمكن

القديم جل عز غير مرئى بأنه لو كان مرئياً لرأيناه الآن ولا سمت فيه ، فتجب صحة رؤية اللون(١) الموجود لا فى محل . وإنما وقع هذا الخلاف فى رؤيتنا له الموجود لا فى محل . وإنما وقع هذا الخلاف فى رؤيتنا له وهو لا فى محل . فأما القديم تعالى فلابد من أن تراه بلا خلاف .

فصل

[فى أن الحال فى محل لا يحل فى آخر فى وقت واحد]

إعلم أن الحال فى محل لا يصح ، وكان لا يصح وجوده إلا فيه ، لأنه لو صح وجوده فى محل آخر أو لا فى محل ، لم يكن ليختص بصحة حلوله فى هذا المحل إلا لوجه ولا يشتبه إلا بمعنى ، لأن الفاعل لو أثر فى ذلك لشىء من أحواله الصح منه أن يوجده فى أكثر من محل واحد حتى يوجد فى محلين ومحال كثيرة ، بأن يزيد ذلك وقد عرفنا خلافه . ولو حل المحل لمعنى ، لكان حال ذلك المعنى فى صحة حلوله فى هذا المحل وفيما عداه كحال اللون وغيره من الأعراض ، فكان [٨٣ ب] لا يختص بهذا المحل إلا لمعنى آخر ، ثم يتصل بما لا يتناهى من الاعراض .

وبعد : فكان لا يمتنع إذا وجد له مثل أن يوجب كون اللون فى محلين ، وإن وجدت أمثال أن يوجد فى محال .

وبعد : فكان لا يصير السواد بأن يكون علة فى حلول ذلك المعنى فى محله أولى من أن يكون ذلك المعنى علة فى حلول السواد فيه .

وبعد : فذلك المعنى : أما أن يبقى فيقتضى بقاء كل ما يحل المحل ، وإما أن لا يبقى فيقتضى أن لا يبقى شىء مما يحل المحال لعدم ما يوجب وجودها فيه .

(١) م : الموت !!

وليس لأحد أن يقول : كيف تعللون ذلك وليس له بكونه حالا حال ولا حكم . وذلك لأن ما هنا تفرقة معقولة ويصح وقوع التعليل عليها كما يصح إثبات الأكوان(١) لمثل هذه الطريقة وإن لم نعلم بعد أن للكائن ، بكونه كائنا ، حالا(٢) .

فصل

[فى الوجه الذى لأجله لا يوجد الحال فى محلين]

واختلف شيخانا : أبو على وأبو هاشم فى الوجه الذى لأجله لا يصح(٣) فى الحال محلا أن يحل غيره . وقال أبو هاشم الحكم معروف ولا أعلله(٤) بشيء. فإنى لو عللته بما يرجع إلى الذات ، أدى إلى وقوع التماثل فى كل ما يحل هذا المحل للإشتراك(٥) فى صفة الذات ، وكذلك إن عللته(٦) بالوجود أو الحدوث أدى إلى أن يكون(٧) كل ما كان بهذا الوصف يحل هذا المحل . ولا يمكن أن نعلل إستحالة حلوله فى محل آخر بما يرجع إلى النفس ، لأنه يقتضى مثل ذلك فى سائر الأعراض حتى يلزم التماثل .

وبعد : فهو نفى ، والنفى لا يستحق للنفس . وربما جرى(٨) فى كلامه أنه يحل هذا المحل لحدوثه ، وليس نعنى به التعليل(٩) فى الحقيقة ، وإنما نريد أن عند حدوثه يثبت له هذا الحكم .

---

(١) ه : الألوان
(٢) و : حال
(٣) ه : لا يصح لأجله
(٤) ه : ولا علله
(٥) ه : الاشتراك
(٦) ه : عللت
(٧) ا ، ه : — يكون
(٨) ه : — فى
(٩) ه : التعلل

فأما الشيخ أبو على فإنه يعم بهذه(١) القضية التى ذكرناها ، أعنى أن(٢) ما يوجد فى محل لا يصح وجوده فى غيره سائر الأعراض المختصة بالمحال إلا الكلام ، فإنه يجيز وجوده فى أماكن بغيره . ثم قال فى علة هذا الحكم : أنه يحل هذا المحل لوجوده ولا يحل غيره لنفسه ولم يوجب التماثل بالإشتراك فى هذه الصفة [٨٤ ا] وإن كانت عنده للنفس(٣) لما كان عنده أنها تقتضى التجانس متى كان إثباتا ، ولا تستمر على هذه العلة ، لأنه إذا قيل له : فيجب فى كل ماساواه فى الوجود أن يحل هذا المحل . يقول : إذا عللت هذا المعين بوجوده ، ويجب أن يكون الصحيح ما حكيناه عن أبى هاشم .

واعلم أن الشيء قد يعلل ثبوته وإنتفاؤه ، لأن حدوث ما يبقى هو بالفاعل، وإنتفاؤه هو(٤) لأجل ضد أو ما يجرى مجراه . وتعلق القدرة وما يجرى مجراها(٥) لذاتها ، وزوال تعلقها للعدم(٦) وقد يعلل الإثبات ولا يعلل النفى وهذا كالوجود فيما لا يبقى لأنه بالفاعل وإنتفاؤه ولا علة له .

وقد يعلل النفى ولا يعلل الإثبات لأن إستحالة كون السواد بياضا هو(٧) لما هو عليه فى ذاته . وكونه سودا لا يعلل بشيء أصلا إذ لا يصح تعليله بالذات لأنه لا يدخل فى كونه ذاتا إلا بكونه سوادا، فكيف يعلل به . بل بأن يعلل بكونه سوادا(٨) أولى من أن يعلل كونه سوادا(٩) بالذات وقد لا يعلل واحد من الأمرين كما نقوله فى الحال محلا لأن حلوله فيه لا يعلل وامتناع(١٠) حلوله فى غيره لا يعلل أيضا(١١) .

---

(١) ه : هذه
(٢) ا : إنما
(٣) ه : بما
(٤) ا ه : — هو
(٥) ه : مجراهما
(٦) ه : العلوم
(٧) ه : بما
(٨) ه : سواد
(٩) ا ، و : سوادا
(١٠) ه : ولامتناع
(١١) ه : — أيضا

فصل

في استحالة إنتقال الأعراض

الإنتقال على الأعراض مستحيل لأنه من صفات المتحيز ، وسواء قيل بإنتقالها(1) بأنفسها أو على طريق التبع محالها . ولأنه لو إنتقل العرض لم يخل : إما أن ينتقل فى حال يجب إنتقاله فيها أو يجوز أن لا ينتقل. فإن كان إنتقاله واجبا فلا يوجبه إلا الذات(2) أو ما هو عليه فى ذاته، فيلزم إنتقاله أبدا حتى لا يكون العرض(3) موجودا فيه المحل(4) أصلا ، ولا يمكن أن نجعل وجوب إنتقاله مشروطا بطرو هذا الضد ، لأن هذا الضد على مذهبهم لابد من أن يكون منتقلا أيضا لأنهم قد منعوا حدوث الاعراض(4) . فإذا كان الإنتقال فيهما على سواء [٨٤ ب] فليس بأن ٨٤ب نجعل وجوب إنتقال ذلك شرطا فى إنتقال هذا .

وبعد . فكان لايكون قد وجب إنتقاله بأن ينتقل إلى جسم أولى من غيره، فيلزم أن تكون الاجسام كلها بصفة واحدة .

وبعد : فلو وجب إنتقاله لصح فى السواد أن ينتقل من دون أن يخلفه ضده، بل كان يصح مثله فى الكون حتى يخلو(5) منه . وفى الكون خاصة يلزم أن يصح(6) منا على ضعفنا أن تنقل الجبال الرواسى بأن ينتقل ما فيها من الأكوان أو أجزاء الثقل المانعه .

وبعد : فهذا القول يبطل علينا طريق(7) العلم بالمتضادات لوجوب زوال

---

(1) ا ، ه : — الذات أو

(2) ا ه : — العرض

(3) ا ه : — المحل

(4) و : + لأنها قديمة عندهم

(5) ه : يخلوا

(6) ه : يصح أن يلزم

(7) ه : طريقه

هذه الأعراض عن محالها ، فلا يكون للضد الطارى تأثير . ومتى قلنا بانتقاله مع جواز أن لاينتقل وجب أن ينتقل لمعنى ، ثم المحال فيه كونه منتقلا لاحادثا ووجوب أن يقسم إلى وجوب إنتقاله وجوازه كالحال فيما ذكرنا ، فيقتضى أن يتسلسل إلى مالا يتناهى(1) .

وبعد : فسواء كان هذا المعنى الذى به يقع إنتقال(2) هذه المعانى عن محالها موجوداً فى المحل المنتقل إليه أو فى المحل المنتقل منه ، أو يوجد لا فى محل ، فليس بأن يقتضى انتقاله الى محل أولى من غيره ، ولا بأن تنتقل بعض الأعراض أولى بما عداه . وأحد ما قلناه أنه لو لم يخلق الله تعالى (3) الا جوهرا واحدا ، فما فيه من العرض اذا انتقل فإلى أى شئ ينتقل (4) ؟ وان(5) لم يكن الا جوهران فما فيهما من الاجتماع الى ماذا ينتقل ؟ وان كان هاهنا ثلاثة أجسام انتقل عن أحدهما اجتماع وعن الآخر افتراق ، أليس يلزم فى الثالث أن يكون مجتمعاً مفترقا فى حالة واحدة وكذلك (6) مثله فى الألوان المتضادة .

ولعل أقوى الوجوه فى هذا الباب أن نقول : قد ثبت فى الحال محلا أنه لايجوز ، وكان لايجوز ، وجوده الا فيه . والقول بالإنتقال يرفع هذا الاصل سواء جعل منتقلا الى محل سواه أو ينتقل حتى يوجد لا فى محل بعد وجوده فى محل .

---

(1) ه : مالا نهاهى !!

(2) ا ، ه : نقل

(3) ه ، ا : — تعالى .

(4) ه : انتقل

(5) ا : — ، وان لم يكن الا . . . . من الاجتماع الى ماذ ينتقل ،

(6) ا ، ه : ونذكر .

فصل

في أن العرض لايحله عرض

[١٨٥ا] والعرض لايحله العرض(١) لأن إحتمال العرض هو من خصائص التحيز ، فلهذا لايظهر تحيز الجوهر ألا بكونه كائنا ، وحلول الكون فيه ولو زلنا عن إعتقاد(٢) كونه كائنا فى جهة لم يثبت إعتقاد تحيزه ، فصار كصحة الفعل وكون الذات(٣) قادراً .

ويبين هذا أن عند حصول التحيز يصح حلول العرض فى الجوهر وعند زواله يزول . فيجب أن يكون هو المؤثر ، كما نقول مثله فى القادر وحكمه . ولا يصح أن تجعل التحيز شرطاً لأنه كان(٤) يلزم أن يطلب مؤثرا سواه وذلك مما(٥) لايعقل . وعلى هذه الجملة جعلنا الحلول وجوداً بحيث الغير والغير متحيز . وبهذه الطريقة نبطل قول من أثبت كون (٦) القديم جل وعز ممن تقوم به المعانى ، لأن قيام الشىء بغيره إذا كان معقولا فليس ألا الحلول ، وهذا يوجب كونه جل وعز جسماً .

وبعد : فلو حل العرض لم يفترق الحال بين بعض الأعراض وبين بعض . فكان يصح فى الكون أن تحله نقلة توجب إنتقاله عن محله ، فيخلو(٧) الجوهر منه . وكان يمتنع حلول السواد فى البياض ، فيرى المحل على الهيئتين . ولا يصح أن يقال : إن التضاد يمنع عما قلتم ، لأنه إذا كا محل البياض هو نفس الجوهر ، ومحل السواد نفس البياض فقد تغاير بهما المحل ، فيجب صحة وجودهما .

---

(١) هـ : بعرض   (٢) و: إعتقادنا
(٣) هـ : إلقاء   (٤) ا ، هـ : — كان
(٥) هـ : ما   (٦) ا ، هـ : — كون
(٧) هـ : فيحلول

وبعد : فكان لايمتنع فى الحياة أن تحلها القدرة فتكون قدرة لها ولمن الحياة حياة له، فيؤدى إلى أن المقدور الواحد بينهما يقدران(١) عليه.

فصل

فى حاجة اللون إلى محل

اللون يفتقر فى وجوده إلى محل ولايفتقر(٢) إلى أزيد منه من بنية توجد فى محله كما نقوله فى الحياة وغيرها ولا أن يفتقر إلى محاين كما نقوله فى التأليف . وقد ذكر عن أبى الهذيل حاجة اللون إلى محل مبنى . والصحيح أن مجرد المحل كاف لأن حكمه مقصور على محله ، وما يحتاج إلى محل مبنى فسبيله أن يوجب الحكم للجملة لا للمحل ، وكان يلزم عند زوال البنية [٨٥ب] نقصان اللون . والمعلوم أن الجسم الأسود بالسحق لايزول سواده . وبهذا الوجه خاصة تبطل حاجته إلى محلين متجاورين كالتأليف ، والالزم عند وجود التفريق بطلانه كما يبطل التأليف . ومعلوم أن سواده (٣) لايتناقص وإن بلغنا الغاية فى السحق حتى ننتهى إلى الأجزاء التى لاتتجزأ .

ولو إرتكب مرتكب بطلان السواد الزمه أن لايعود الجسم أسود عند التأليف والتجاور لأن المجاورة لاتولد السواد ، والالزام وجوده عند تجاور جسمين أبيضين لاسيما والمحل محتمل له .

وبعد : فإذا قيل بحاجة اللون أو غيره من الأعراض إلى محلين : فإما أن يجعلا قريبين أو بعدين . فإن كانا بعيدين لزم أن يجوز فى السواد فى جسم(٤) «بالرى» .. أن يبقى بياضاً فى جسم «بالصين» ، والضرورة تقضى بخلاف ذلك، فإن

---

(١) هـ : يقدرون   (٢) هـ : فلا يفتقر
(٣) هـ : سواد   (٤) هـ : فى الجسم .

كان قريبا فقد صار اللون مثلا للتأليف (١) وقد عرفنا مخالفته له . ويلزم أن يصير البياض مثلا للسواد (٢) لافترقهما(٣) عند(٤) الوجود إلى محاين متجاورين، وهذا من أخص أحكامهما مع الذى بينهما من التضاد، فيكونا مثلين من وجه ضدين منه وجه .

وبعد : فكان يلزم فى خط من ثلاثة أجزاء وفى الوسط سواد ، أنه إذا وجد البياض أن(٥) ينافيه من وجه دون وجه ، لأنه لا يمكن أن ينفيه من(٦) الوجهين جميعا لأنه(٧) يوجد بينه وبين جزء من أحد الطرفين ، والبياض موجود بينه وبين الطرف الآخر . فلو نفاه أصلا لكان قد نفاه فى غير محله ، ويقتضى أيضاً خلوّ ذلك الجزء عن اللون بعد وجوده فيه . ولا يمكن أن يقال: لا ينفيه فى شىء من الوجهين لأنه(٨) يقتضى رؤية(٩) الوسطانى على هيئتين مختلفتين ، وقد عرفنا فساده .

(١) ه : مثل التأليف . (٢) و : — مثلا للسواد ، ه : مثل السواد
(٣) و : لافتقراهما !! (٤) ه : عنه
(٥) ا ، ه : — أن (٦) ا ، ه : فى
(٧) مكرره بالنسخه ه : لانه (٨) و : فإنه .
(٩) و : رؤيته .

فصل
فى حدوث اللون

الكلام فى حدوث اللون [٨٦ أ] وغيره مبنى(١) على جواز العدم عليها وأن ما يعدم لابد من كونه محدثا ، وأن القديم لا يصح أن يعدم . فأما الأصل الأول فهو أنا نرى الجسم على صفة أو نعلمه عليها ، ثم نجده على خلافها فالمعنى الذى أوجب تلك الصفة اما أن يكون باقيا فيه كما كان : أو يزول عنه بالإنتقال أو يزول عنه(٢) بالعدم . فإن كان بالعدم فهو الذى نقوله . وإن إنتقل فقد بينا إستحالة النقلة على العرض . وإن كان باقيا فيه كما كان ، لزم حصول الجسم على هاتين الصفتين ، لأنه لا مزية للحادث على الباقى فى(٣) باب الإيجاب من حيث كان الايجاب فيهما(٤) موقوفا على ما عليه العلة فى ذاتها ، وذلك حاصل فى الحالين ولأجل هذا صح فى المعنى الباقى أنه إذا إستمر به الوجود إستمرت الصفة الموجبة عنه . فيجب إذا صح ذلك أن يتبعها الحكم أينما وجدت . وقد قال القوم ببقاء هذه الأعراض(٥) فى محالها عند طرو ضدها .

فإن قيل : هلا صح أن تقف فى باب الإيجاب على شرط منفصل سوى ما عليه فى ذاتها ؟ قيل له : إن ذلك يفتح باب كل جهالة ، ويلزم عليه تجويز(٦) أن توجد فى الجسم علل(٧) كثيرة لا تصدر(٨) عنها أحكامها لعدم الشرط ، وذلك باطل .

(١) ا ، و : يبنى (٢) ه : — عنه
(٣) ه : — فى (٤) ه : فيها
(٥) ا ، ه : المعانى (٦) و : — تجويز
(٧) ه : عال !! (٨) و : ولا تصدر

وبعد : فلا يمكن الإشارة(١) إلى شرط تقف هذه المعانى عليه . فيجب ، إذا كانت موجودة ، أن توجب ، ويبطل قول من قال بالكون والظهور فى الأعراض .

فإن قال : الشرط أن لايطرأ ضده . قيل له : ليس هذا بأولى من أن يقال إن الطارىء إنما يوجب الحكم بشرط أن لا يصادف فى محله ضدا(٢) ، وهذا يقتضى أن لاتحصل واحدة من هاتين(٣) الصفتين . والمزية التى تحصل للحادث على الباقى ليست(٤) هى فى باب الإيجاب ، وإنما هى فى المنع ، والالازم عند تساوى الحادث والباقى ، أن لايصدر الإيجاب [٨٦ ب] عن واحد منهما ، فيخلو الجسم من الصفتين ، أو يشتركان فى الإيجاب ، فيحصل على صفتين متضادتين .

وأحد ما يدل على أن إيجاب العلة لايقف على شرط منفصل أن(٥) إيجاب العلة للصفة هو طريق علمنا بما تختص به فى ذاتها . كما أن الصفة المقتضاه طريق للعلم بالصفة الذاتية ، فكما لا(٦) يجوز مع الوجود أن يقف حصول المقتضى على شرط آخر ، فكذلك العلة لانهما قد إشتركا فى كونهما طريقين إلى معرفة صفة الذات وبهذا يفارق حالها حال الاضداد المتنافية، لأن المنافاة ليست طريقا إلى معرفة صفة الذات بل نعرف أولا صفة ذاته ثم نعرف منافاته لغيره . وأما فى الفناء خاصة فالذى يجب له(٧) هو صحة إنتفاء الجوهر به ، وهو لايقف على شرط منفصل مع الوجود ، فاستمر الباب على ما ذكرناه .

(١) ا : الإشارة !! — (٢) ه : ضد
(٣) ا ، ه : ـــ هاتين — (٤) و : ليس
(٥) ه : وأن إيجاب العلة للصفة ،
(٦) ه : ـ لا — (٧) ه : به

وبعد : فيلزم على هذه القاعدة تجويز أن تكون ذات الجوهر توجب كونه متحركا ، ولكنه يقف إيجابه على شرط هو وجود معنى . وأن تكون الحياة هى القدرة أو العلم . ولكنها لاتوجب هذه الصفات الا بشرط معان آخر، وهذا يبطل العلم باختلاف المعانى وتضادها وتغايرها .

فإن قال : كل ما ذكرتم يبطل بالحياة لأنها توجد ، فلا تقتضى فى حال وجودها كون أجزاء السمن من جملة الحى ، فإذا وجدت هذه الأجزاء أوجبت ذلك . قيل له : ان الحياة ما أوجبت الحكم الا للجملة فقط ، وهى بوجود أجزاء السمن ، لم تصر غير ما كانت . فلا نقول إنه وقف إيجابها لكون الحى حيا على أمر منفصل مع أن إيجابها راجع إلى الجلة الحية(١) وهو ثابت فى الحالين على سواء .

فأما الأصل الثانى وهو أن ما جاز عليه العدم فهو محدث وأن [٨٧ ا] القديم لايجوز أن يعدم . فقد حكى عن أبى القاسم وجهان ، والصحيح غيرهما ، أحدهما : أنه لوجاز عليه العدم مع بقائه لم يقف الا بضد يطرأ عليه ، وإذا طرأ فليس بأن يمنع من وجود القديم أولى من القديم أن يمنع من وجوده ، فلا يؤثر الضد فيه ولايعدم وهذه طريقته فى المنع من بقاء الأعراض . ونحن قد بينا أن للطارىء حظ المنع ، وسنذكر هذا فى عدة مواضع ،

وثانيهما : أن القديم(٢) لو عدم لم يمتنع فى إدراك وجوده أن يعاد ، والمعاد محدث ، وهذا يقتضى كونه قديما محدثا . وهذه عبارة فارغة لأنه بأن يتجدد له وجود بعد عدم لا يمنع أن يكون كان قديما فيما قبل على معنى : أنه لم

(١) هكذا فى الأصل والأفضل أن تكون « إلى جملة الحى »
(٢) ه : وثانيهما أن القدم

يكن لوجوده أول ، وأن وجوده كان واجبا لم يزل . فالمعتمد ما يذكره مشايخنا(١) ، والأصل فيه أن القديم يستحق كونه قديما لنفسه ، لأنه محال أن يكون بالفاعل . فان من حق الفاعل أن يتقدم مقدوره ، وإذا تقدمه غيره لم يكن قديما . ولا يصح أن يكون قديما لمعنى ، لأنه لابد من كونه قديما أيضاً ، فيحتاج إلى معنى آخر ثم(٢) كذلك فى كل هذه المعانى .

وبعد : فليس بأن يؤثر ذلك المعنى فى كونه قديما أولى من ذات القديم أن تؤثر فى قدم ذلك المعنى . وإذا صح أن هذه الصفة يستحقها لنفسه ، وكانت صفة النفس لاتزول عن الموصوف فى حال من الأحوال ، ولا المقتضى عنها إذا لم يكن متعلقا بشرط ، فيجب أن لايزول عنه الوجود ، وأن لا يصح العدم عليه على وجه من الوجوه ، بل تستمر به(٣) صفة الوجود .

وبعد(٤) : فإذا ثبت(٥) أنه قديم لنفسه ، فليس وجوده فى بعض الحالات أولى من بعض ، فيجب وجوده أبدا .

وبعد : فلو صح عدمه وصح وجوده ، لم يكن بالوجود أولى منه بالعدم الا عند إيجاد موجود وهذا(٧) يقدح فى قدمه .

ولمعترض أن يقول فى هذا [١٧ ب] خاصة : إن وجوده فيما لم يزل(٨) واجب ، فلا يحتاج إلى موجد يوجده وإنما يصير من بعد ما(٩) يصح وجوده ويصح عدمه ، وهذا لايقدح فى قدمه إذ ليس معنى القديم الا أن وجوده لا إلى

---

(١) ا هـ . شيوخنا
(٢) ا ، و : — ثم
(٣) هـ : عنه
(٤) هـ : وبعدم
(٥) هـ ، ثبتت
(٦) هـ : أصح
(٧) هـ : هذا
(٨) هـ : فيألم لم يزل !!
(٩) هـ : ما

أول ، فصار سبيل ذلك سبيل ما يقولون فى المحدثات أنه وجب عدمها لم يزل ، ثم من بعد صح وجودها وصح عدمها . فهكذا ماقلناه(١) فى القديم .

وبعد : فإذا كان القديم باقيا ولم يثبت(٢) فيه ما يجرى مجرى الضد له فينتفى بفقده ، فيجب أن لا يعدم الا عند ضد ولا ضد له ، فيجب إستمرار الوجود له . فإن أمكن أن نبين أنه لايحتاج فى وجوده إلى غيره فيعدم عند فقده بما لا يدل على حدوثه إبتداء ، فالطريقة مستقيمة ، والا كانت دلالة على أن لاضد للقديم فقط .

والطريق إلى أن نعلم أن لاضد للقديم هو أن ذلك الضد لايصح كونه قديما ، لأن تضاد القديمين لايصح . وإذا كان محدثا لم تثبت حقيقة التضاد بينهما ، لأن من حق الضدين أن يمتنع وجود أحدهما لاجل وجود الآخر . ومعلوم أن هذا(٣) الضد المحدث إمتنع وجوده لم يزل لأنه(٤) يؤدى إلى قلب جنسه لا لمنع القديم إياه عند الوجود . وإذا كان لأجل ذلك بطل أن يجرى بينهما تضاد .

وبعد : فقد ثبت(٥) فى الضدين أن صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر . فيجب إذا كان القديم موجودا(٦) لذاته ، أن يكون ضده معدوما لذاته . وهذا لايصح لوجهين : أحدهما انه ليس للمعدوم صفة(٧) أصلا ، فضلا عن أن تثبت(٨) للذات . والثانى أن(٩) الضد لابد من طروه على ما يضاده ، وهذا إنما يكون بالوجود . ومتى كان معدوما لذاته فالوجود عليه محال . فأما أن يضاده

---

(١) ا : ما قلنا
(٢) و : ثبت
(٣) و : — هذا
(٤) هـ : لأن
(٥) هـ : ثبتت
(٦) هـ : موجود
(٧) و : حال
(٨) و : ثبت
(٩) هـ : — أن

وهو معدوم فهذا يقتضى عدم القديم أصلا وأن لايوجد على وجه من الوجوه ، لأن ضده حاصل على الوجه الذى يضاده .

وأما أن يوجد هذا الضد ، فيقدح فى كونه معدوماً لذاته . فصح بهذه الجملة عدم الأعراض وأن القديم لايجوز عدمه . ولايبقى فى القسمة [٨٨ ا] بعد القدم الا الحدوث . فتصير هذه ، بهذه الطريقة[١] ، الدلالة شاملة لحدوث كل الأعراض .

وأحد ما يذكر فى حدوث الأعراض حاجتها فى وجودها إلى محال محدثة حتى لاتوجد من دونها ، فيجب أن يكون العرض بالحدوث أحق . وهذه الدلالة إنما تصح متى أمكن العلم بحدوث الجسم من غير طريقة إثبات الأعراض وحدوثها فإذا صح ذلك كان الكلام مستقيما : وإذا كان الكلام فى الأعراض المدركة إختصت فى دلالة الحدوث بطريقة وهى : أنه كان يجب أن ندركها قديمة على مثل ما تقدم فى الأجسام حيث منعنا من قدمها .

وأحد ما يقال فيه[٢] ما قد ثبت من حاجتها فى الوجود إلى محال . وقد صح أن الحال يخالف محله . فلو كانت قديمة لكانت محالها بهذا الوصف أولى ، ولا يصح إختلاف القديمين .

وبعد : فإن الأعراض تضاد . فإن جعل الكل قديما لم يصح لأن القديمين لايصح تضادهما لما إشتركا فى صفة واحدة من صفات النفس ولأن تضادهما يمنع من وجودهما . وقدمهما يقتضى إجتماعهما فى الوجود . وإن جعل البعض محدثا والبعض قديما ، فأمارة الحدوث فيما قيل بقدمه ثابتة كثبوتها فيما قيل بحدوثه ولاشىء يحكم بقدمه الا وما هو من جنسه يوجد محدثاً ، فبطل[٣]

(١) ا ، هـ : بهذه الدريقة (٢) أى فى حدوث الأعراض
(٣) هـ : ويبطل

ذلك وتصور الكلام فى إختلاف هذه[١] الأعراض ، وأن بعضها لايسد مسد بعض . ثم نقول : فاختلاف القديمين لايصح على نحو ما تقدم .

ونقول فى الأكوان : إن القول بقدمها يعود على القول بثبوتها بالنقض ، لأنها إذا كانت قديمة أوجبت فيما لم يزل كون الأجسام مجتمعة أو مفترقة أو متحركة[٢] أو ساكنة . والصفة متى[٣] كانت[٤] مستحقة[٥] على هذا الحد كانت واجبة ، وبوجوبها تستغنى عن علة ، فلا يثبت لنا طريق إلى إثباتها أصلا ، لأن الطريق فيه مبنى على تجدد صفة مع جواز أن لاتتجدد : وعلى ما بينا[٦] الكلام عليه [٨٨] لا يثبت[٧] التجدد ولا الجواز .

ونقول أيضا : لابد فى هذه الصفات من تجددها لأن ثبوتها لم يزل مستحيلا[٨] وإذا كانت الصفة متجددة ، فالعلة الموجبة لها المؤثرة[٩] فيها ، يجب أن تكون بهذه المثابة ، فيصح لنا حدوث الأكوان . فعلى هذه الجملة يجرى القول فى حدوث الألوان وغيرها من الأعراض[١٠] .

(١) و : — هذه (٢) و : محتركه (٣) ا هـ : إذا
(٤) هـ : — كانت (٥) هـ : إستحقت (٦) هـ : ما بينا
(٧) و : ثبت (٨) فى الأصل : مستحيل
(٩) هـ : المؤثر (١٠) و : من الأعراض

فصل

فى أن اللون مقدور للقديم وحده

إعلم أن اللون مما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه دوننا. فإذا حدث فمن جهته يحدث. يبين[1] هذا أنا لو قدرنا عليه لتأتى[2] منا تغيير ألواننا إلى ما نشتهيه، وتعذره معلوم.

وليس لأحد أن يقول: إنه تعالى يمنعنا حالا بعد حال من فعل اللون المضاد لما أحدثه فينا، فلهذا يتعذر علينا إيجاد ضده؛ لأنه كان يجب أن يقوى على الإدراك إذا مضت عليه أوقات كثيرة، لأن ما يوجده يبقى، وكذلك فى كل حال يحدث فيه اللون يبقى فينا. وقد ثبت[3] أنه لا تتجدد له قوة على الإدراك.

ولا يمكن أن يقال: إن ضد ما فينا من اللون يحتاج[4] وجوده إلى أمر زائد على ما يحتاج إليه الموجود فينا. ففقد[5] ما يحتاج إليه فى الوجود يتعذر وجوده منا، لأن هذه الطريقة قادحة فى تضاد الضدين، إذ قد ثبت أن أحدهما لا يحتاج إلى أزيد مما يحتاج إليه صاحبه. فقد صحت هذه الدلالة. ومما قد دللنا به من دلالة الشيخ أبى عبد الله فى الحياة، وذكرناها فى باب الجواهر، دال هاهنا أيضاً.

وقد ذهب بعض البغداديين إلى أن اللون مقدور لنا. والشبهة فيه أن أحدنا يضرب على جسم الحى فتظهر هناك حمرة كما يظهر الألم، فيجب تولدهما جميعا عن الضرب. وعندنا: أن هذه الحمرة ليست حادثه حتى تجعل متولدة، بل هى حمرة الدم انزعج عند الضرب عن مكانه. وعلى هذا يختلف حال ما يضرب

(١) و: ويبين
(٢) هـ: — التأتى
(٣) هـ: + فى.
(٤) هـ: + فى
(٥) هـ: — ففقد

عليه فى الرقة وخلافها.

فإذا كان رقيقاً ظهرت عليه الحمرة، وليس كذلك إذا كان خاشنا[1]. ولولا أن الأمر على ما قلناه وكانت الحمرة حادثة [٨٩ أ] لصح[2] وجودها عند ضرب جسم الميت، فإن ذلك المحل محتمل للون، وقد عرفنا فساده. وعلى الطريقة التى ذكرناها تحمر وجنة من يخجل بأن تصير إليها أجزاء فيها دم، وإذا فزع يرى كأنه أصفر لزوال أجزاء فيها دم عن وجهه. وقد يخضر موضع الضرب لاختلاط أجزاء الدم. فهذه[3] طريقتنا فى الجواب عن هذه الشبهه. وما لم يثبت حدوث هذه الحمرة لم[4] يستقم[5] كلامهم. وإن كان قد جرى لأبى هاشم أنه لا يمتنع فى هذا اللون الحادث عند الضرب أن يوجد من قبيل الله تعالى بالعادة، ولكن الصحيح خلافه.

وأحد ما تعلقوا به: حصول السواد عند خلط الزاج بالعفص، وكذلك البياض يظهر فى القسط عند ضرب الدبس. وعندنا أن فى الزاج والعفص أجزاء سواد كامنه تنحل بالماء وتظهر كما يظهر الزبد من اللبن بالمخض، ويظهر[6] الذهب فى تراب المعدن بالنار. وقد[7] يتخذ من العفص وحده الحبر وإن لم يبلغ فى السواد المبلغ الذى يحصل عند إجتماع الزاج معه، وذلك بأن تشمس أو تطبخ[8]. وفى العنصر أجزاء حمر لا يمتنع ذهابها بالشمس فتسود كما يسود الرطب بالشمس وإن كان من قبل أحمر. ولو كان الخلط مولدا للسواد، لوجب فى كل جسمين

(١) هكذا ولعلها: خشناً.
(٢) هـ: يصح
(٣) هـ: وهذه
(٤) هـ: — لم
(٥) و: يستقيم
(٦) مطموسة فى النسخه و.
(٧) هـ: — وقد
(٨) مطموسة بالنسخة و.

اختلاطا ، أن يظهر فيهما سواد لاسيما واحتمالها له ولغيره من الألوان ثابت . والحال في القيبطا يجرى على هذا النحو ، وعلى ذلك يستعان فيه ببياض البيض وبالنار . ولو كان متولداً عن الضرب لظهر في أول ضربة . وغير ممتنع أن تزول الأجزاء التي فيها سواد عن الدبس بالضرب ، وتكون أجزاء البيض أثبت وأرزن فلا تزول بالضرب .

وقد جرى في كلام شيوخنا المتقدمين أن الحيز يظهر فيه السواد حادثا من جهة الله تعالى بالعادة عند خلط الزاج بالعفص ، وكذلك البياض الذى يحصل في القيبطا وغيره[1] ولكن الصحيح خلافه [٨٩ ب] كما قلناه في الحمرة عند الضرب . فأما السواد الذى يحصل عند إحراق النار عنها ، فلسنا نقول : يتولد عن النار ، بل فيها أجزاء سود تبين بالدخان المرتفع عنها . فاذا وقعت في الشيء إسود لمجاورة[2] هذه الأجزاء السود له لاغير . وأما الذى يفعله الصباغ فهو مجاورة بين الصبغ والثوب[3] ، لا أنه في الحقيقة يسود ، والا صح من دون هذه المجاورة إذ لا يمكن أن تجعل مولدة[4] له .

فصل

في ان اللون لايتولد عن غيره ولايولد غيره

وليس اللون مما يقع متولداً عن غيره ولا هو من باب ما يولد غيره . أما الأول فلأن الأسباب المعروفة لاحظ لها في توليد اللون ، وهذه حال كل ما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه . أن وقوعه يكون على حد الإبتداء . ولا يتولد عن لون سواه على ما يقوله البغداديون لأنه لو ولده لولده في الحال . إذ لا وجه لتراخيه إلى الثاني على ما نقوله في النظر والإعتماد . وإذا ولد لوناً آخر في حاله ،

(١) ا ، هـ : أو غيره (٢) هـ : بمجاورة
(٣) و : واللون (٤) و : مولداً

وذلك[1] اللون [الآخر] يولد في تلك الحال مثله : أدى إلى وجود ما لا يتناهى في حالة واحدة . وكان يلزم لتزايد الألوان أن يقوى إدراكنا لها سيما والبقاء صحيح عليها .

وبعد : فكان لا يتميز[2] السبب عن مسببه لأنه لا يمكن أن يذكرها هنا[3] عارض يمنع من وجود المسبب دون سببه فيمتنع التوليد ويظهر الفرق . هذا إذا جعل مولداً للون سواه مماثل له . فإن جعل مولداً للون يضاده كما قاله بعض البغداديين فهو أبعد ، لأنه كان لا يختص بتوليد بعض الأضداد دون بعض ، ثم يلزم في الجسم الأسود أن لا يخلو في الوقت الثاني من أحد أمرين : إما أن يكون أبيض أو على بعض هذه الهيئات ، وإما أن يزداد سواده حتى يقوى على الادراك بأن يحصل مانع من التوليد ، وكلا الأمرين خلافه معلوم . [٩٠ ا] فصح إذا أنه لا يتولد عن غيره وأنه لا يولد غيره ، لأن الذى يشتبه من هذه الجملة توليده للون مماثل له أو مخالف ، وقد بينا بطلانهما جميعاً .

(١) في الأصل فذلك (٢) هـ : لايلزم
(٣) هـ : هنا

فصل

في إمكان بقاء الألوان

البقاء صحيح على اللون(1) سواء كان في الثابت أو المجوز كونه في المقدور، لأن حكم المجوز في جميع ما قدمنا حكم الموجود الحاصل. ومن ذهب إلى أن الباقي يبقى ببقاء منع من بقاء شيء من الأعراض، والالزمه(2) قيام المعنى بالمعنى(3)، ومتى قام بمحله فليس بأن يقتضي بقاء بعضها فيه أولى(4) من بعض، فكان يقتضي بقاء الصوت وماشاكله.

وأسلم الطرق في بقاء اللون أن الجسم الملون لا يخرج عما فيه من اللون على وتيرة واحدة الا عند طرو ضد يؤثر في إنتفائه على وجه لو لم يوجد هذا الضد لم يكن لينتفي. وبمثل هذا تثبت المؤثرات. فيجب أن نحكم ببقاء اللون.

فإن قال: إنما نعلم أنه لاينتفي الا بضد بعد العلم ببقائه، فكيف(5) تستدلون على بقائه بما لا يتم لولا بقاؤه؟ قيل له: إنا نعلم بضرب من الاختيار إستمرار اللون بالجسم، ثم نستدل على أنه باق بزواله عند وجود ضده على وجه يؤثر فيه حتى لولاه لم ينتف، فلا نكون مستدلين بالفرع على أصله.

فإن قال: إنه يخرج عن كونه أسود لا إلى ضد، بل بأن يصير على هيئة الأغبر، فبطل ما أعتمد تم أنه لايزول سواده إلا بضد. قيل له: لا يصير أغبر الا بعد إختلاط أجزاء يخالف لونها لونه، فإذا كنا نعرف أنه لم يزل عنه سواده

(1) و: البقاء على اللون صحيح (2) ا: ازم
(3) و: بمعن (4) ه: + من بقاء
(5) ه: — فكيف

ولا خالطته أجزاء صفتها ما ذكرناه، فيجب أن يكون سواده فيه على ما كان، وأن لا تزول عنه هذه الهيئة إلا بما يضادها.

فإن قال: هلا جاز أن يخلو في الثاني عن ذلك اللون لا إلى ضد، وإنما يحصل الضد في الثالث والرابع(1)، ولكنكم لا تتمكنون من ضبط(2) الأوقات. ومتى جاز خروجه عن اللون الذي كان فيه على هذا الحد لم يثبت(3) بقاؤه. [٩٠ ب] قيل له: لو جاز ماذكرته لكان وجود هذا الضد فيه بالعادة، فيصح وقوع الإختلاف فيه حتى يبقى المحل زمانا لا لون فيه يخالف(4) ما تقدمه كما جوزه وقتا واحداً، لأن ماطريقه العادة، لم يمتنع فيه ما ذكرناه.

فإن قال: إنما لا يخرج الجسم من لون الا إلى لون لاستحالة خلوه من الألوان، لا لأجل أن بعض ذلك يؤثر في نفي(5) بعض، حتى يصير هذا دلالة على بقائه. قيل له: قد مضى القول في جواز خلوه من اللون، فلا يبقى إلى ما أشرنا إليه من التأثير في نفس ما كان موجودا من قبل. وهذا لا يتم لولا البقاء.

وليس لهم أن يقولوا إن السواد يولد غيره من الألوان إما(6) مثله إذا إستمرت بالجسم هذه الهيئة المخصوصة، أو ضده إذا حصل منع لأنا قد قدمنا القول في أنه لا يجري في الألوان طريقة التوليد. وهذه الآلاله سليمة عن المطاعن.

فأما إدعاء الضرورة في بقاء اللون مع صحة وقوع الخلاف فيه وإمكان طريقة الإستدلال والنظر فبعيد، ولهذا صح إيراد شبهة في هذا الباب، والضروري لا يتأتى ذلك فيه. والإقتصار في الدلالة على دوام اللون بالجسم ومشاهدتنا له

(1) ه: والربع (2) ه: ضبط
(3) و: ثبت (4) ه: مخالف
(5) و: — نفي (6) هكذا ولعلها: أو

زمانا طويلا على صورة واحدة لايصح لأنه قد تدوم بأحدنا الشهوة والعلم والإرادة ، ولا يدل على بقائها ، وإنما تتجدد حالا فحالا .

ولقائل أن يقول مثله فى اللون لاسيما والتفرقة فى الإدراك لاتقع بين أن يستمر اللون بالجسم ويبقى ، وبين أن يجدده الله تعالى[1] حالا بعد حال . فأما الاستدلال على بقائه بصحة وجود مثله فى الثانى لأمر يرجع إليه ، فيجب صحة بقائه إلى الثانى ، فهو ضعيف لأنه يبطل بما ذكرناه[2] من المعانى التى تصح هذه الطريقة فيها ، ولم نقل ببقائها . يبين هذا أن الإرادة يصح وجود مثلها فى الثانى مالم ينقضى المراد ، ولم يصر دليلا على بقائها . ويبطل أيضاً بالفناء والصوت لأن ما جعلناه علماً لبقاء اللون [٩١ ا] قائم هاهنا ، ثم القول[3] بأنه يصح وجود مثله[4] فى الثانى لأمر يرجع إليه ، غير مستقيم . بل إنما يصح وجوده لأمر يرجع إلى أن[5] الغير[6] قادر عليه . وإنما إحترز بذلك عن الإرادة لأنه إذا لم يصح وجود مثلها فى الثانى فلشىء يرجع إلى تقضى المراد لا إليها نفسها . ولا فائدة فى هذا الاحتراز الالكيلا يرد عليه هذا النقض فقط . والاستدلال على بقائه بأن السواد إذا كان يوجد فى الثانى على حسب ما كان موجودا فى الأول فيما يتصل بالكثرة والقلة[7] . فلو لم يكن باقيا لاقتضى أن يكون الأول مولدا للثانى ، وهذا يؤدى إلى أن[8] يلتبس حال المبتدأ بحال المتولد .

ولقائل[9] أن يعترضه ويقول : إن هذا لو صار أمارة لبقائه ، لوجب القول ببقاء المعانى التى تقدم القول فيها من شهوة وعلم وغيرهما .

---

(١) ا ، ه : — تعالى
(٢) ا ، ه : ذكرناها
(٣) ه : القو ا!
(٤) ه : منه
(٥) ه : — أن
(٦) ا : لغير
(٧) و : بالقلة والكثرة
(٨) ه : — ن
(٩) ا ، : فلقائل

وبعد : فقد يصح المنع من التوليد بغير الرجوع إلى بقائه ، وذلك بأن يقال : لو ولده[1] لولده فى حاله ، فيقتضى[2] وجود ما لايتناهى على ما تقدم . فالمعتمد هو الطريقة الأولى .

فصل

فى شبه من يمنع بقاء الألوان

فأما شبهة من يمنع من بقاء اللون فى أنه لو بقى لكان يمنع طرو غيره فى الأضداد عليه كما يمنع فى حال الحدوث ، لأنه يمنع ضده لما هو عليه فى نفسه فلا يختلف فى الحالين . وربما قالوا فإذا وجد البياض فليس بأن يؤثر فى زوال السواد أولى من السواد أن يؤثر فى إستحالة وجود البياض .

وجوابنا أن للحادث فى هذا الباب من الحكم ماليس للباقى ، لأن المنع متعلق بالقادر ، والباقى لايتعلق به ، فيجب أن يتبع[3] حالة حدوثه دون حالة بقائه[4] وهو وإن كان يمنع لما[5] هو عليه فهو مشروط بتعلقه بالقادر ، وهذا لايتم فى حال البقاء .

وقد يجوز أن يقال : إن الحكم معلوم فى الحادث ولايقف[6] على علته . وما قالوه ثانياً باطل لانا إذا جعلنا الحادث مؤثرا فى الباقى جعلناه[7] مؤثرا فى تجدد العدم [٩١ ب] على هذا الباقى ، وتعليله[8] يقتضى أن يكون الباقى يؤثر فى استمرار العدم بالمعدوم ، فكان ما قلناه أولى . وربما قالوا : لوبقى ثم انتفى

---

(١) و : ولد
(٢) ا : وذلك يقتضى
(٣) ه : يقع
(٤) ه : حال حدوثه دون حال بقائه
(٥) ه . المنع بما
(٦) ا ، ه : يوقف
(٧) ا ، ه : جعلنا
٨) و : وتعليلهم

بالبياض ، لكان : إما أن نجعل تأثيره تأثير الفاعل ، وقد أبطلتموه من قبل ، أو نجعل تأثيره تأثير الشروط ، فيجب أن لا يصح قيام ضده مقامه وكان يصح مع وجوده أن لا يعدم الأول .

وجوابنا : أنا قد بينا أنه شرط وأنه[1] لا يمتنع في الشرط أن يجعل[2] فيما ما يوجب على بعض الوجوه . ولا يجب إذا كان شرطاً أن لا يصح تناوب الأضداد فيه ، ذلك صحيح كما يصح أن تقوم بعض المجاورات[3] مقام بعض مع تضادها .

وربما قالوا : إن هذا يقتضي صحة وجود الضدين ، وهذا ضعيف لأن الممتنع في الأضداد أن يكون وجودها واحداً ، فأما وجود الضدين في حالين[4] فهو صحيح .

فصل

في جواز بقاء المقدور من اللون

إعلم أن المجوز من اللون في المقدور حاله كحال الثابت في صحة البقاء عليه لأن مخالفته لهذه[5] الموجودات هي كمخالفة بعضها بعض . وبقاء الموجود منها معلل بالنوع والقبيل ، فيفارق الإعتماد الذي لا يصح تعليل بقائه بالنوع .

وبعد : فكل ضدين يتعاقبان على المحل إذا صح طرو أحدهما وانتفاء الآخر به يصح مثله في صاحبه ، وهذا لا يصح لولا البقاء . فيجب أن يكون الحال في الجميع واحدة .

---

(1) هـ : وإنما
(2) و : يحصل
(3) هـ : المتجاورات
(4) هـ : حالتين
(5) هـ : بهذه

وقد تقدم في باب الجواهر شروط صحة الإعادة ، وهي موجودة في اللون، فيجب صحة إعادته كما وجب ذلك في غيره .

فصل

في جواز تسمية الموجود والمعدوم لوناً

إعلم أنه يسمى لوناً في حالتي العدم والوجود كما يسمى سواداً في الحالين . وإنما كان كذلك لأنه من الأسماء التي لا تفيد الوجود لفظاً ولا معنى ، كما نقوله[1] في قولنا لون ليس هو من الألقاب الخالصة ، لأن تغييره[2] واللغة بحالها لا يجوز [١٩٢ ا] ففارق الألقاب المحضة مثل قولنا زيد وعمرو . وفائدته إبانة هذا النوع من غيره من الأنواع . فكان[3] من هذا الوجه داخلاً في المفيد. ومن حيث لا يفيد في المسمى به صفة يتبين بها من غيره قد أشبه[4] قولنا شيء فجعلت[5] له حيثيتان على ما ذكرنا[6] . وليس هو لوناً لنفسه ، كما أنه سواد لنفسه[7] لأنه لا صفة له بكونه لوناً فضلاً عن أن[8] تستحق للنفس . ولو ثبت له بكونه لوناً صفة لم يصح إستحقاقها للنفس ، ولا لزم تماثل المتضادات .

وقد كان الشيخ أبو علي ، حيث جعل صفة النفس ما لا تزول عن الموصوف في حالتي العدم والوجود ، قال بأن اللون[9] لون[10] لنفسه[11] والعرض عرض لنفسه ، ثم رجع إلى ما هو الصحيح .

---

(1) هـ : نقول
(2) : تغيره
(3) ا ، هـ : فصار
(4) و : إشتبه
(5) هـ : فحصلت
(6) و : ماذكرناه
(7) هـ : لنسفه ما
(8) هـ : — ن
(9) هـ : للنفس
(10) هـ : الون
(11) و : لونا
(12) هـ : لنسفه

باب
« القول فى الطعوم »

إعلم أن الكلام فى أحكام الطعوم يجرى على قريب مما تقدم فى الألوان(1) لأنها مدركة كهى ولها أجناس مخصوصة موجودة ، ويجوز فى المقدور ما يزيد عليها ، وكل نوع منها(2) متماثل ويحصل(3) بين بعضها وبعض تضاد ، ويحتاج فى وجودها إلى محل ولا تحتاج(4) إلى أمر زائد على المحل . ويجوز وجود الكثير منها فى محل واحد ، ويجوز خلو(5) المحل منها . وفى بعض الحال نقطع على خلوه من الطعم وإن كنا(6) نتوقف فى اللون . ويختص القديم بالقدرة عليها ويوجد مبتدأ ويصح أن يبقى ويصح أن يعاد . فهذه الأحكام أجمع تكون طريق الكلام(7) فى الطعم وفى اللون سواء . فلا يجب إفرادها بالذكر . وإنما يجب أن نذكر ما لم يسبق فيه القول هنالك(8) مما يختص الطعوم(9) .

---

(1) هـ : اللون — (2) هـ : عنها

(3) هـ : ويحمل — (4) هـ : فلا تحتاج

(5) هـ : خلوا — (6) هـ : كان

(7) هـ : طريقا للكلام — (8) و : — هناك

(9) هـ : + فصل .

فمن ذلك الكلام(1) فى حصر أجناسها . والمقطوع بأنه طعم خالص هو الحلاوة والحموضة والمرارة(2) والملوحة والحرافة . فهى خمس كما أن الخالص من الألوان خمس هيئات . وما عدا هذه الطعوم فتوقف فيها ، ويجوز أن تكون [٩٢ ب] مركبة من طعوم مختلفة كما قلناه فى الألوان حيث تكلمنا فى الغبرة . ولسنا نمنع(3) أن تكون هاهنا طعوم فى غير بلادنا وفى غير ما نطعمه بخلاف ما نعرفه ويقع بها لأهل تلك البلاد من الاغتذاء ، ما يقع لنا بهذه الموجودات عندنا(4) .

فأما(5) عدم التمييز فى طعم الخبز واللحم حتى لا يصح أن نعده من هذه الأبواب ، فقد يجوز أن يجعل الوجه فيه كونهما موافقين لأبدان الأحياء منا بأشد من موافقة غيرهما ، والله تعالى(6) هو العالم به(7) . وربما لا يحصل(8) الطعم(9) المشتهى إلا عند تركيب مخصوص ، وهذه حال الطبيخ . لأن عند الاجتماع يحصل من الشهوة له مالا يحصل عند الإنفراد(10) .

ومن ذلك(11) الكلام فى الحاسة التى بها ندرك الطعم ، وما يجب فيه من الشرط فى كيفية الإدراك .

أما الكلام فى إدراكه(12) فمما لاشبهة فيه ، لأن الحال فى اللون وغيره سواء .

---

(1) و : القول — (2) هـ : والمراد

(3) فى الأصل : يمتنع — (4) ا : عندما ، هـ : عند

(5) و : وأما — (6) ا ، هـ : — تعالى

(7) ا ، هـ : بهما — (8) هـ : لا يحمل

(9) هـ : + و — (10) هـ : + فصل

(11) هـ : — ذلك — (12) أى فى إدراك الطعم

ولا يقدح فى هذا إمتناع إدراكه عند ثبوت مانع ، لأن من حقه أن يدرك والمنع زائل . وقد يفقد المدرك التمييز بينه وبين غيره ، ولا يكون علما لكونه غير مدرك . فأما الصفراوى إذا وجد عند تناول العسل مرارة(١) ، فلأن فى فيه مرارة لازمة يدركها مع هذه الحلاوة فيختلط الطعم عليه .

فأما والأحوال سليمة ، فما ذكرناه واجب . وأما الحاسة التى ندرك(٢) بها فهى حاسة الذوق ، والغرض بها اللهاة ، ولاندرك بغيرها كما لاندرك اللون إلا بالعين . إلا أن فى باب الرؤية يمكن القطع على كونها مقصورة على نقطة الناظر دون جميع الحاسة . وفى هذا الموضع لا يمكن القطع بأن الإدراك موقوف على بعضها أو على جميعها أو على مافيه عصب(٣) دون غيره . ولا معتبر باختلاف أمكنة هذه الحاسة كما لا معتبر باختلاف أمكنة العين . وعلى هذا يروى فى بعض الأخبار أن فى الناس من قد [٦٣ ا] ركبت عيناه فى صدره .

وغير جائز فى المقدور حاسة أخرى ندرك بها الطعوم الثابتة أو الطعوم المجوزة فى المقدور ، كما لا تجوز مثله فى الألوان ، لأن عند حصول هذه الحاسة قد صح الإدراك بها ، وعند فقدها يستحيل الإدراك على طريقة واحدة . وبمثل هذا تعرف المؤثرات .

وفى الوجه الذى عليه تركب هذه الحاسة على وجه ندرك بها الطعوم ، لطائف لا يعلمها إلا هو ، كما أن(٤) فى تركيب العين لطائف . لأنه غير ممتنع أن

---

(١) ه : مراده
(٢) ه : لاندرك
(٣) و : عصبه
(٤) و : — أن

تختص بمنافذ ومخارج فيصح الإدراك بها ، كما يجب أن تختص العين بصقالة وغيرها(١) .

فإن قال قائل : إن كان الطعم(٢) يدرك بهذه الحاسة ، فيجب فى كل من له هذه الحاسة أن يدركه وأن يلتذ به كالتذاذكم . ومعلوم أن الملائكة عليهم السلام هذه صفتهم . يبين ذلك صحة الكلام من جهتهم ، ولا يصح وقوعه إلا ولهم مثل مالنا من الشفة واللهوات . فإذا قلتم إنهم لا يلتذون بها(٣) ، فقد ناقضتم . قيل لهم : لسنا نمنع من إدراكهم الطعوم لكنهم لا يلتذون بها ، لأنه لا شهوة لهم فيها ، واللذة تقف على حصول الشهوة للمدرك. فإذا كانت شهواتهم مصروفة إلى المناظر والمشام(٤)، لم يجب ما قدرته. وعلى هذه الطريقة لم يجب إذا أثبتنا الله تعالى مدركا لجميع المدركات — أن يلتذ أو يألم ، لأن الشهوة والنفار يستحيلان عليه . هذا ومن الجائز أن تكون أفواههم مبنية على صورة يصح معها الكلام دون الإلتذاذ ، ومايدرك من الطعم فإن الأخرس يصح فيه الإلتذاذ ولا يصح أن يتكلم . والمريض يصح أن يتكلم ولا يلتذ بما يدركه للخشونة التى فى لسانه ولهواته . وقد يتعذر على بعضهم النطق بكثير من الحروف والتذاذه فى غاية الكمال . [٩٣ ب] ويحتاج الكلام إلى أن يخترق الهواء لهواته دون إلتذاذه . وكل هذا يبين أن بين الأمرين فصلا(٥)

---

(١) و : + وضياء
(٢) و : الطعوم
(٣) ا : لا يلتذونها
(٤) المقصود الأشياء المشمومة
(٥) ه : + فصل

فأما الشرط فى إدراك الطعوم فهو مماسه اللهاة(1) لمحل الطعم لأن عند حصوله يحصل ، وعند(2) فقده يزول . والذوق يصير طريقا لإدراك الطعم لأن الإدراك يحصل فى الطعم والذوق يختص محله(3) .

وليس لأحد أن يظن اختلاف الشرط فى المدرك بحاسة واحدة بأن يقال : فقد أدرك المحل بالمماسة والطعم بمماسة المحل . وذلك لأن الشرط قد يجوز إختلافه إذا لم يكن المدركان يختصان الحاسة الواحدة . والطعم هو المختص بهذه الحاسة ، والشرط لم يختلف فيه . وأما نفس المحل فهو مدرك بكل محل فيه حياة ، فهذا هو الشرط على ما اعتبره قاضى القضاه . فأما الشيخ أبو عبد الله فلا يعتبره . وعلى هذا أول(4) كلام الشيخ أبى هاشم . فكأنهما(5) إعتبرا حصول المحل الذى فيه الطعم بحيث لا ساتر ولا ما يقدر ذلك فيه ، كما ذكره فى اللون . فعلى هذا المذهب لو وجد لا فى محل ، لصح(6) إدراكه(7) ، وعلى(8) المذهب الأول لا يدركه لفقد(9) شرطه . ثم يفرق بينه وبين اللون لو وجد لا فى محل فى(10) وجوب رؤيته بأن يقول : ما يرى يرى(11) بحيث هو . والطعم إذا أدرك فلا بد من حصول تغير الحاسة بإدراكه ، فاعتبرت المماسة ولم يكتف بغيرها(12) .

ومن ذلك أنه قد(13) يجب على الله تعالى فعله لأمر يتصل بالتمكين إذا كان

(1) هـ : اللهوات — (2) ا : وعنده
(3) ا : بمحله — (4) هـ : دل
(5) هـ : فكا أنهما — (6) و : فى وجوب
(7) مكرره النسخة و : « إدراكه وعلى هذا ... لو وجد لا فى محل »
(8) هـ : + هذا — (9) هـ : بفقد
(10) هـ : — فى — (11) هـ : — يرى
(12) هـ : + فصل — (13) ا : — قد

قد أجرى العادة بأن لا تقوم أبداننا إلا بالطعوم دون أبدان الملائكة عليهم السلام . وأما إذا لم يكن كذلك وكان لطفا فهو أيضاً واجب . واللون كالطعم فى ذلك ، وإذا عرى مما ذكرناه دخل فى باب التفضل . فأما [١٩٤ ا] اللون والطعم إذا خلقهما الله تعالى وزال الإنتفاع(1) بهما لعدم المنتفع ، فإما أن يقال(2) : يجب خلق من ينتفع بهما وإلا صارت التبقية عبثا ، كما يجب مثله فى حال الحدوث ، وإما أن يجعل بقاؤه — والحال هذه — كتقضيه ولا يقدح فى الحكمة .

فأما تعاقب الطعوم فصحيح كتعاقب اللون فى الثمور وغيرها ، فعلى هذا نجد الحموضة(3) فى الحصرم ، ثم نجد الحلاوة من بعد ، ونجد الحلاوة فى العصير ثم نجد المرارة والحموضة من بعد .

(1) هـ : الانتقال
(2) هـ : فإن ما يقال
(3) هـ : أحموضة

باب

القول فى الروائح

إعلم أن الروائح تشارك الألوان والطعوم فى أكثر أحكامها . فإفراد تلك الأحكام بالذكر لا وجه له . ونذكر منها ما لم يمض القول فيه ، فإن إدراكها مقصور على الخيشوم ، والشرط فيه المجاورة بين محلها وبينه ، ولهذا لا يصح — والرائحة واحدة والحال واحدة — أن يدركها حيان لأن محلها لا يصير مجاورا لخيشوميهما(١) الا فى وقتين . ومتى أدركناها على بعد فلابد من أجزاء مجاورة لخياشيمنا(٢) . فأما إدراكها بحيث هى ، فلا يصح ، والا لم نكن لنحتاج إلى الاستنشاق واجتذاب تلك الأجزاء ليصح الإدراك ، وكان يجرى مجرى الصوت فى وجوب الفصل بين الجهات التى منها(٣) ندرك الرائحة .

وحصر أجناسها متعذر تحقيقا وتقريبا ، فإن ما يعرف(٤) بالإضافة إلى المحال فنقول : رائحة المسك ورائحة الكافور ، وهو أخص من أن نقول رائحة طيبة ورائحة خبيثة . وعلى هذا تكون رائحة المسك متماثلة ورائحة الكافور متماثلة ، واحداهما تضاد الأخرى .

---

(١) ه : لخيشومها .
(٢) ه : لخياشيمه
(٣) ه : متى
(٤) ه : وأما يعرف

وأما تعاقبها فصحيح . فإن الطعام يستحيل إلى روائح لم تكن ، وإن لم تكن من باب الواجب بل طريقه العادة ، ولهذا يختلف الحال فيه . وقد زعموا أن المسك متولد من دم الغزال على طيبه . وإذا لم يكن من باب الواجب ، لم يمتنع فيما يتناوله أهل الجنة أن يصير عرقا طيبا [٩٤ ب] فيبطل قول من يطعن فى حالهم . وإنما أجرى الله تعالى العادة فى الدنيا بخلافه اضرب من الصلاح ، وهو أن ينظر العاقل فيعلم(١) أن الطعام الذى تبذل فيه الرغائب ينقلب إلى ما تكرهه نفسه ، فلا يركن إلى الدنيا ويقبل على طاعة ربه ، نسأل الله حسن التوفيق والعصمة .

باب

القول فى الحرارة والبرودة

إعلم أن أحكامهما(٢) فى الأغلب تجرى على نحو ما تقدم فى اللون والطعم والرائحة من الحاجة إلى محل ، وأن المحل الواحد كاف ، فلا تحتاج إلى محلين ولا إلى بنية وأنهما باقيتان وأن إحداهما(٣) مضادة للأخرى وتجويز ثالث لهما إلى غير ذلك . وإنما نذكر هاهنا(٤) مالم يدل عليه ما تقدم من كيفية الإدراك فيهما ومن بيان شبهة من يجعلهما مقدورتين(٥) للعباد أو ما يتصل بذلك من الفروع .

طريق إدراكهما هو لمس محلهما . ومتى قيل أنهما مدركان(٦) لمساً ، فالمراد به ملامسة المحل ، لأن اللمس لا يقع الا بين الجسمين ، ويكفى فى إدراكهما كل

---

(١) ه : فينظر
(٢) ه : أحكامها
(٣) ه : أحدهما
(٤) مطموسة بالنسخة و : هاهنا
(٥) و : مقدورين
(٦) ه : مدركات

محل فيه حياة من دون الحاجة إلى حاسة مخصوصة . وإذا أدركناهما بمحل الحياة فانما ندركهما فى غيره فيفارق الألم(١) الذى يدرك بالحياة فى محلها . يبين ذلك أن أحدنا لايتبين حرارة بعض بدنه الا بأن يلمسه ببعض آخر . والمحموم إنما يدرك بالحياة(٢) حرارته لأنه تجاوره أجزاء فيها(٣) نارية فيدرك حرارتها.

وقد يجوز أن يقال إنها توجب التفريق فيجد ألما ، فلهذا يقع له إدراك ذلك . فأما النارفهى الأجزاءاللطيفة الحارة . فان الحرارةلو وجدت فىالحجارة لم تسم نارا ، ولم يسم قرص الشمس نارا ، وان اختص باللطافة وحرارة لما كان فيه ضياء غالب . فكأنهم قد خصوا بها بعض الأجسام .

وقد حكى عن شعيب بن ذرارة، وطبقة من قلة(٤) المتكلمين ، أنهم لم يثبتوا فى النار حرارة ولا فى الزيتون زيتا [١٩٥] وأن الحرارة تحدث(٥) فيها عند قربنا منها ، والزيت يحدث عند العصر . وربما قالوا : بل تحدث فينا الحرارة عند القرب منها ، وهذه جهالة مفرطة . وفى ذلك قال بشر بن المعتمر : ياشعيب بن ذرارة ياحمار بن حماره !! أليس فى الزيتون زيت وليس فى النار حراره !! ؟

وقد ذهب أبو القاسم إلى أنهما مقدورتان للعباد وقال ان أحدنا إذا حك إحدى راحتيه بالأخرى أو حك إحدى الخشبتين بالأخرى حصلت هناك حرارة وهذا يوجب أنه الفاعل لها .

وعندنا أن تلك الحرارة باقية لا أنها حادثة عند الحك .وإنما تزعج الأجزاء

(١) هـ : ألم
(٢) ا ، هـ : — الحياه
(٣) و : فيها أجزاء
(٤) هـ : — قلة
(٥) هـ : تنبت

التى فيها حرارة بالحك ومعلوم أن إنزعاج الأجزاء الحارة(١) هو أسرع من إنزعاج الأجزاء الباردة فلا يمكن لأحد أن يقول : كيف تنزعج(٢) هى دون غيرها ؟ ولو كان الحك هو المولد لم يفترق الحال بين حك إحدى الراحتين بالأخرى وبين حك الجليد بالجليد ، أو حك بعض الميت ببعض لاحتمال المحل فى الموضعين للحرارة(٣) . وكذلك فقد يثبت(٤) حك أسفل القدم بغيره فلا يوجد من الحرارة ما يوجد عند حك الراحتين ، ولم تكن العلة الا أن تلك الصلابة مانعة من ظهور الأجزاءالحارة . وإذا كانت هناك رخاوة ظهرت فى(٥) الأجزاء الكامنة . وبمثل(٦) هذه الطريقة تظهر عند إمرار اليد على الثوب والقطن(٧) لئلا ما يشبه انقداح(٨) النار .

فأما الاستدلال على كونهما مقدورين لنا بأن أحدنا يسمى مسخنا ومبردا ، فذلك عبارة ، ومعناها هو ما نفعله من المجاورة بين النار وغيرها .فتلك الحرارة هى حرارة النار ، ولهذا نفزع إليها عند طلب التسخين . ويبين ذلك أنه يقل التسخين والتبريد بحسب قلة النار والجليد وكثرتهما . ولسنا نقول فى التحقيق أن(٩) الماء قد صار حارا أو باردا ، وإنما الغرض مجاورة أجزاء من الجليد أو النار له . ومتى فارقته تلك الأجزاء عادباردا . ولو كان قد صار حارا فى الحقيقة لم يمتنع أن يبقى كذلك زمانا طويلا .

(١) هـ : الحادثة
(٢) هـ : تنزعاج !!
(٣) ا ، هـ : فى الحراره
(٤) و : ثبت
(٥) ا ، و : — فى
(٦) و : ولمثل
(٧) هـ : أو القطن
(٨) و : القداح
(٩) هـ : — أن

ويجوز أن يقال : إن الأجزاء [٩٥ ب] الباردة من الهواء وغيره تفترق وتتبدد عند مجاورة النار للماء وكذلك(١) يجب فى الأجزاء الحارة عند مجاورة الثلج للماء . والواجب أن يكون وصف أحدنا بأنه مسخن ومبرد مجازا إن كانت حقيقته(٢) فعل السخونة والبرودة ، وأن تكون حقيقته(٢) ثابتة فى الله تعالى . وإن كانت(٣) حقيقته(٤) موضوعة لمن يقرب النار من غيرها فهو مجاز فى الله تعالى .

وقد جرى فى كلام من تقدم من الشيوخ أنه لا يمتنع أن يحدث الله تعالى(٥) فى المسخن الحرارة فى الحال وفى المبرد البرودة ، وأن لا نكون نحن المحدثين لحرارة النار وبرودة الثلج ، بل يكون طريق ذلك العادة ، والأولى ما تقدم ذكرنا له وقد قال الشيخ أبو القاسم إن الهواء ربما صار نارا بما(٦) يفعله أحدنا من القدح فى الحجر والحديد . ونحن قد بينا أن فيهما نارا كامنة ، ولو كان للقدح التأثير الذى قاله لم يختلف الحال بين بعض الأجسام وبين بعض وبين شىء من الحجر(٧) وبين ما عداه ، ولم يكن ليغير صفة الحديد من التمويه والترقيق . وغير ممتنع فى صحة إخراج النار من الحجارة على طول الدهر أن تكتسب النارية(٨) من حرارة الشمس التى تلاقيها ، وكذلك الحال فى الخشب وما نقول فى كون النار فيها(٩) والله أعلم بلطائف ذلك .

---

(١) مكرره بالنسخة ه : وكذلك (٢) ه : حقيقة
(٣) ا ، ه : كانت (٤) ه : حقيقة
(٥) ا : — تعالى (٦) ه : — بما
(٧) ه : + والحديد (٨) ا : تكسب النار
(٩) هكذا فى الأصل والأصح : فيه .

فصل

فى أن إحراق النار هو بالاعتماد الحاصل فيها

فأما إحراق النار فهو لأجل ما تختص به من الاعتماد دون الحرارة ، لأن الحرارة لا جهة لها ، فكيف تولد فى غير محلها . والإحراق يحصل فى غير محل الحرارة ؟

وبعد ، فإن الإحراق يحصل بحسب الجهات التى يحصل فيها اعتماد النار ، والحرارة حالها مع الجهات سواء ، فيجب أن ينصرف التوليد إليه دونها ، وبين هذا أن قوة الحريق تقف على ما يحصل فيها من الاعتمادات(١) ، فإذا قرب النار أحدنا من موضع واعتمد عليها ، كان الإحراق أقوى .

وبعد : فالإحراق تفريق(٢) مخصوص وهو [١٩٦ ا] مقدور لنا . فلو ولدته الحرارة لقدرنا عليها لأن القادر على المسبب قادر على سببه .

فصل

فى أن الهواء ليس شرطا فى الإحراق

ولا يقف إحراق النار لما(٣) تحرقه على هواء يتخلل بين النار وبين ما يحترق بها(٤) ولا أن تقف حركتها على الهواء ، على ما قال الأوائل . فإن الاعتماد هو الذى يولد التفريق ، كان هناك هواء أو لم يكن . فأما الثوب إذا وضع

---

(١) ه : الأعراض ات !! (٢) ه : تفرق
(٣) ه : بما (٤) ا ، و : به

على الصقيل كالمرآة وغيرها فلا يحترق لا (١) لأن الهواء لايتخلله ، فإنه لو وضع
على خشب لاحترق ولا هواء يتخلله ؛ وإنما الصقالة تمنع من تخلل النار فيه . وأما
إمتناع إشتعال النار في البئر وامتناع إشتعال المصباح إذا وضعت عليه ما يمنع
الهواء ، وامتناع بقاء الحياة في المرء إذا منع من النفس فإن كثافة هواء البئر تطفىء
السراج كما يطفىء إذا دس تحت الرمل وإذا(٢) وضع عليه جب أو غيره لم
يجد منفذا فيتراجع . وسنبين في باب الحياة موت من يمنع من النفس .

(١) و : — لا (٢) ه : فاذا

باب

القول في الآلام واللذات

الألم هو معنى يحدث في الحي منا عند التقطيع ، ويتعلق به النفار ، وهو من
المدركات(١) . ولا يمكن المنع من ثبوت معنى مدرك ، وإنما يقع الكلام في إثباته
مفصلا على الحد الذي نذكره . والحال في اللذة يجرى على هذا النحو . وإنما
يفترق الحال فيهما لافتراق ما يقترن بهما وإلا فهما من نوع واحد .

وقد نفى الشيخ أبو إسحاق بن عياش أن يكون الألم معنى على الحد الذي
نثبته(٢) . وقال : ليس هو إلا خروج الجسم عن الاعتدال وجعل اللذة حصول
الاعتدال في الجسم وزوال أجزاء عنه(٣) كانت بمنزلة حمل الثقيل ، فأداه هذا
القول إلى أن نفى النفار . ويلزمه نفى الشهوة إذا جعلناه لذة على بعض الوجوه
[٩٦ب] .

فأما ابن زكريا فقد ذهب في اللذة إلى أنها راحة من مؤلم أو خروج من
مؤلم . والدلالة على إثباته معنى مدرك أننا ندرك الألم في محل الحياة عند الضرب ،
ونفصل بين البعض الذي يوجد ذلك فيه وبين ما لم يوجد فيه : فإما أن يرجع الإدراك

(١) ه : المدركات (٢) و : يليه (٣) و : منه

إلى نفس الخشبة ، ومعلوم أنها تزايلنا وحالنا فى إدراك الألم كما كانت ؛ وإما أن يرجع إلى التأليف الذى هو الصكة وذلك مما لا يدرك لاسيما بالحياة فى محلها ؛ ولأنه يبطل بالمزايلة وحالنا فى الألم كما كانت ؛ وإما أن يرجع إلى الأكوان التى هى[1] التفريق وهو أيضاً لا يدرك . وكان يجب بانتقاله من مكان إلى مكان أن يألم ، ولا يقف ذلك على عدم الصحة ، لأن تعلق النفار بما يتعلق به لا يقف على عدم الغير . وهذه الأمور هى التى يشتبه الحال فيها لأن الألم لا يكاد يوجد من دونها . فإذا بطل أن يرجع الإدراك إلى شىء منها ثبت لنا أنه معنى زائد وهو الذى نريده بالألم .

والحال فى إثبات اللذات يجرى على هذا الحد ، لأن الحاك جربه[2] يجد لذة ولا يصح رجوع ما يدركه إلا الاعتماد والتفريق ، فيجب ثبوتها معنى ، وهما من جنس واحد وعلى[3] هذا الوجه يدركان بالحياة فى محلها . وإنما يفترق الحال فيهما فى الشهوة والنفار المقارنين لهما . ولهذا يصح وجوده بغير لذة ولا ألم إذا فقدت الشهوة والنفار . وذلك يدل على أنه ليس بألم ولا لذة لجنسيهما ، وهذا هو معنى قول أبى هاشم إن اللذة ليست بمعنى لأن الغرض أنه ليس هاهنا عرض على حده إلا ما ثبت أنه يكون مرة ألماً ومرة لذة . وصحة هذه الجملة تقتضى أن لا يسمى بذلك فى حال العدم[4] لأنه ينبىء عن الوجود من حيث المعنى .

فأما[5] القول بأن اللذة [١٩٧] خروج من مؤلم وأنها بمنزلة طرح الثقيل عن النفس ، فباطل من وجوه . أحدها : أنا[6] نلتذ بإدراك صوت أو صورة إبتداء ، ولما شاهدنا[7] واحدا منهما من قبل ، فيقال أنه يخرج بإدراكهما[8]

(١) ه : هو
(٢) و : لجربه
(٣) ه : — وعلى
(٤) ه : — العدم
(٥) و : وأما
(٦) و : أن أحدنا
(٧) و : شاهد
(٨) ه : بإدراكها

من ألم يلحقه ، بل لا يخطران له بالبال أصلا . فكيف يقال فيما نجده أنه خروج من مؤلم . وثانيها : أنا قد نلتذ بمشاهدة بعض الأشخاص ولا يلحقنا بفقده ألم حتى يقال إن[1] اللذة خروج من مؤلم . وثالثها : أنه لا يصح أن يؤثر أحدنا[2] طعاماً على طعام ولا مشروباً على أخرى لأن غرضه إزالة الجوع والشبق عن نفسه ، وذلك يحصل بكلا الأمرين ، فيصير حاله كحال المقرور الذى لا يؤثر صلاً على صلا حيث كان الغرض إزالة[3] البرد عن نفسه ، وقد عرفنا صحة هذا الإيثار فوجب القضاء بأن اللذة معنى غير ما قالوه . ورابعها : أنه كان لا يحسن من العقلاء عند ضعف شهواتهم أن يتداووا بالأدوية[4] الكريهة ليلتذوا بالأطعمة ، لأنهم يتنزلون منزلة من يجرح نفسه ثم يأسوها . فلولا أن هناك لذة متى حصلت الشهوة وإلا كان ذلك مما يعد من القبيح[5] .

ولا يمكن أن يقال : هلا حسن منهم هذا الصنيع كما يحسن منهم تكلف المشاق بالسفر طلباً للأرباح ، لأنا نقول إنه[6] يرجو منافع ولذات تحصل له بذلك ولو لم تكن إلا الخروج من مؤلم لحكمنا بقبحه . وعندهم أنه ليس فى معالجة من ضعفت شهوته لتعود ، إلا هذا المعنى . وخامسها : أنه يدرك اللذة على حد إدراكه للألم[7] . فإن كانت اللذة خروجا من مؤلم وجب فى الألم أن يكون خروجا من[8] ملذ . وسادسها : إنه[9] يدرك اللذة والإدراك يتعلق بشىء موجود حاصل دون تعلقه بزوال الشىء وانقطاعه . وسابعها : أنه كان يجب أن تكون الشهوة ألماً إذا[10] جعل (٩٧ ب) نيل المشتهى زوال الألم والخروج

(١) و : — إن
(٢) ه : يوحنا
(٣) ه : أزال
(٤) ه : بأدوية
(٥) ه : القبح
(٦) ه : به
(٧) ه : الألم
(٨) ه : — من
(٩) ه : أن
(١٠) ه : إنما

منه ، ونحن لا نتألم بالشهوة . وثامنها : أنه كان يجب أن لايتبين(1) التزايد فى الالتذاذ لأن النفى لا يقع فيه تزايد ، وقد عرفنا صحة التزايد فيما يلتذ به .

وتاسعها : أنا نفصل بين إدراك طعام شهى وبين إلقاء حمل ثقيل عن ظهورنا(2) ولو كان الأمر على ما قالوه لم يثبت هذا الفصل . فصح بطلان ما ذهب إليه ابن زكريا . وشبهته فى ذلك أن من اشتد عطشه تزادد شهوته للماء البـــارد ، فيجب أن تكون لذته خروجا عما كان يجده(3) ، وهـذا مما لاقدح له فيه لأنه يشتهى إدراك برودة الماء وكذلك إذا جاع يشتهى إدراك الطعوم . فمن أين أنه يجب(4) أن يشتهى خروجاً عن مؤلم؟

ربما قال إن المجامع يلتذ بزوال الألم عنه . وعندنا أنه(5) يلتذ بإدراك عضو من غيره بعضو منه(6) ، أو أن يحصل فى مجارى الماء تفريق يولد جنس الألم وتقارنه الشهوة ، فيصير كمن يحك جربه . وعلى هذا السبيل يجد المجامع ما يشبه الدغدغة . ولأجل ذلك يجد اللذة عند(7) خروج الماء عن طريق الدفق ، لأنه تحصل هناك مضاغطة لما كان مايوجد عن التفريق مضامة الشهوة (8) .

فأما ما يتعلق به الشيخ أبو إسحاق فهو(9) أنه لولم نرجع بالألم إلى زوال الصحة والاعتدال (10) ، لوجب فى قادرين أحدهما أقدر من الآخر إذا غرزا فى بدن الحى إبرة وقدر الغرز واحد ، أن يكون تألمه بغرز الأقوى أشد من تألمه بغرز الأضعف، لأنه بجميع(11) قدره يفعل الأكوان، ويشترك الكل فى توليد الألم

---

(1) و : ألا يبين (2) ه : ظهرنا (3) ه : يجد
(4) ا : ــ يجب أن (5) ه : بأنه (6) بعضوه
(7) فى الأصل : عن (8) تضامه (9) ا أو : هو
(10) ه : ولاعتدال (11) ه : بجمع

فإذا لم تتبين(1) زيادة ألم ، وجب أن نرجع بالألم إلى زوال الصحة وهو فيها سواء . وهذا شىء أورده أبو هاشم على نفسه حيث تكلم فى توليد الكون للألم ، فأداه هذا إلى أن قال : إذا كان المتبقى من الصحة فى الوضعين سواء ، فما [١٩٨] يفعله الأقدر من الأكوان لايجتمع على التوليد ، بل يولد بعضها دون بعض .

ولما رأى الشيخ أبو إسحاق أن هـذا المذهب غير سديد ، وأن الواجب اجتماع الكل على التوليد جعله شبهة فى نفس الألم . والذى يصح أن يجاب(2) به (3) عن ذلك : أن الدلالة قد سبقت على ثبوت الألم معنى والذى أوردوه(4) هو رجوع أمر محتمل ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال ، فيجب إن أمكننا أن نبين وجه الموافقة بين ماقلناه وبين ما قالوه(5) ، وإلا توقفنا فى علة ما أوردوه(6) ولا نعدل عما تقتضيه الدلالة العقليه وتصير كالشبه التى تورد فى نفى الجزء(7) مع أن الدلالة قد قامت على ثبوته . وعلى أن هذا إن قدح فى شىء فإنما يقدح فى كون الألم متولداً عن الكون فأما أن يقدح فى أصل إثباته فلا .

وقد تجعل العلة فى هذا (8) الباب تساوى ما يفعلانه من الأكوان . وإن كان أحدهما يفعله فى أقل قليل الأوقات ، والآخر يفعله فى أزيد من تلك الأوقات .

وربما قيل(9) : إنا لم نتمكن من القطع على أن قدر(10) الغرز واحد ، فكيف ندعى ذلك ؟ وربما قيل : لا يمتنع أن يفعل الله تعالى عند غرز الضعيف آلاما فيساوى حاله حال(11) ما يفعله القوى . وفى كل هذه الوجوه نظر ، لأنه ليس

---

(1) ه : يبين (2) و : يجاب (3) ه : له
(4) و ، ه : أوردوه (5) ه : ماقاله (6) ه : أورده
(7) ه : الجزم !! (8) و : بعد (9) ه : قيل
(10) ه : قذ (11) ه : تساوى حاله وحال

من الواجب أن يتساوى مايفعلانه أبداً حتى لايقع فيه تفاضل أصلا . ولم يلزم الشيخ أبو إسحاق فى الغرز ، وإنما ألزم فى الأكوان وما يرجع إلى قلتها وكثرتها فنعه من العلم بذلك لايؤثر فى كلامه .

ومتى جعلنا بعض تلك الآلام من قبل الله تعالى ، جاز اختلاف الحال فيه لأن طريقه العادة . وكان يلزم على هذا (١) أن لايذم الضعيف على كل ما يوجد من الآلام عند غرز الإبرة .

وربما تعلق بأنه لو كان هاهنا معنى لصح تعلق النفار به . وكان(٢) يجوز بدله أن تتعلق(٣) الشهوة به ، فكان المرء [٩٨ب] يشتهى قطع الأوصال . والجواب أن المعنى(٤) الذى تعلق به الشهوة هو المعنى الحاصل عند القطع ، لا نفس القطع . وهذا المعنى يصح تعلق الشهوة به والنفار به على سواء لايختلف ، ولكن الإنتفاع لايصح لأن الضرر الذى يتعقبه يوفى(٥) على اللذة وتصير مغمورة فتصير كالخبيص المسموم ولهذا يصح وقوع الالتذاذ بحك الجرب . وعلى هذه الطريقة نجيب عن قول من يقول : فكان يصح التوصل إلى تحصيل الجرب لتقع اللذة بحكه ، لأن الضرر المتعقب يوفر(٦) عليها ، فتصير كمن يعدو على شوك ليتنزه(٧) بالخضرة .

وربما تعلق بأن الجرح إذا اندمل زال الألم ، ولو كان الألم معنى متولداً عن الكون ، لكان بالإندمال(٨) لا يزول الألم مع أن سببه قائم . وجوابنا : أن الكون وإن ولد(٩) فهو بشرط زوال الصحة . ومتى اندمل الجرح فالصحة غير منتفية .

---

(١) هـ : — هذا (٢) هـ : لكان (٣) هـ : تعلق
(٤) ا ، هـ : — المعنى (٥) ا ، هـ : يرق (٦) ا ، هـ : يرق
(٧) هـ : ليستنزه (٨) هـ : لاندمال (٩) هـ : ولده

وقد يجوز أن يقال : إن الجرح إذا كان(١) منتفخاً إنفجر منه الدم فجرى وولدت جريته الألم ، فإذا (٢) إندمل لم يوجد جريان الدم فلا يوجد(٣) الألم فلا يقتضى ذلك نفى الألم .

وربما قال : لو ثبت معنى لم يصح إذا وجد فى بعض أحدنا أن يؤلم به ، ولكان لايتغير حاله بالمحال ، كما نعلم فى الحلاوة أنها(٤) إذا إشتهيت فى موضع إشتهيت فى غيره ولاتتغير باختلاف(٥) محالها . وجوابنا : أن اختلاف حاله هو بمقارنة الشهوة أو النفار . وليس يمتنع اختلاف الشهوة والنفار بحسب مواضع(٦) المدركات . فانك تعلم أن سواد العين والشعر يشتهى وسواد الوجه لايكاد يشتهى والجنس واحد . وبياض الشعر ربما لم يستحسن ، ولو كان فى البدن لاستحسن .
فان قال : فكان يجب ، لو كان هاهنا معنى يدرك : أن نعرف(٧) عند(٨) إدراكه أخص أحكامه لأن هذا واجب المدركات . قيل له : أنه يعرف عند ذلك بميزة عن غيره بكونه مدركاً بمحل الحياة فيه . فنفرق بينه وبين سائر المدركات ، وهذا هو العلم بأخص أحكامه . فقد أجبنا إلى ما أراد .

---

(١) هـ : كانت (٢) و : وإذا (٣) هـ : فلا فجد
(٤) ا ، هـ : — أنها (٥) هـ : بالاختلاف (٦) و : المواضع
(٧) هـ : + فيه (٨) هـ : — عند إدراكه أخص . . . قيل له أنه يعرف عند ذلك .

فصل

في أن الخلاف بين اللذة والألم باختلاف ما يقترن بهما

وهذا الألم هو (١) الذى يصح وجوده مرة فيكون لذة ، فلهذا نجعلهما من جنس واحد ولا نجعل أحدهما مضادا للآخر ولا معنى سواه وإنما يختلف الحال فى الإسم لأجل إقتران ما يقترن (٢) به من شهوة أو نفار . وقد حكى عن الشيخ أبى القاسم خلاف ذلك . والدليل على ما قلناه أن الجرب يلتذ بإدراك المعنى الحادث عند الحك والتقطيع ، ولو لم يكن (٣) به (٤) جرب ، لتألم به بعينه ، فيجب أن يكون إختلافهما (٥) هو من جهة الشهوة والنفار . وكذلك فالمقرور يلتذ بإدراك حرارة النار والمحموم يتألم بإدراكها بعينها ، ولا علة إلا ما ذكرناه . ويبين صحة هذه الطريقة أنه إذا صح التضاد بين الشهوة والنفار ، فيجب أن يصح تعلق كل واحد منهما بهذا المعنى الحادث لتثبت حقيقة التضاد (٦) فيهما .

وبعد : فكيف تكون اللذة ضدا للالم أو يكون له ضد أصلا مع وجوب إدراك اللذة لمحل الحياة فى محل الحياة . ووجوب هذه الطريقة فى كل ما نجعل ضدا له . وهذا الحكم هو المنبىء عن أخص أوصاف الألم ، والشركة فى ذلك تقتضى التماثل . فكيف يقال فيه بالتضاد ؟ فيجب إذن أن يكون الألم واللذة جميعاً جنساً واحداً .

---

(١) ه : — هو .　(٢) ه : ما يفترق .

(٣) ه : يمكن .　(٤) ا : — به .

(٥) ه : اختلافها .　(٦) ه : النفار .

فصل

في أن اللذة والألم يثبتان في الحادث

وإنما يثبت الألم واللذة فيما يحصل حادثاً عند التقطيع فقط ، فإذا قارنته شهوة (١) فهو لذة ، وإذا قارنه نفار فهو ألم . فأما إذا لم يكن الحال ذلك فلا يثبت هنالك (٢) ألم ولا لذة على التحقيق ، مثل إدراكه الطعوم الباقية فيشتهيها أو يدرك مرارة الصبر وغيره (٣) فينفر طبعه عنها لأنه ليس هناك شيء حادث يسمى لذة وألماً (٤) ، وليس إلا إدراكه (٥) [٩٩ ب] الطعم مع الشهوة أو إدراكه (٦) له مع النفار ، وهذا قول أبى هاشم . وقد خالفه الشيخ أبو على فى ذلك فجعل هناك معانى حادثة تتعلق بها الشهوة والنفار ، فسوى بين إدراك الباقيات من الطعوم وغيرها ، وبين ما يحصل عند التقطيع فى وجوب حصول حادث تتناوله الشهوة والنفار . وهكذا قوله فى كل ما يدرك بالحواس أجمع مما تثبت فيه شهوة أو نفار حتى قال فى إدراك الصوت أنه يحصل فى الصماخ معنى ، وربما عبر عنه بالادراك . وقد حكى عن الشيخ أبى القاسم قريب من هذا المذهب .

والذى يدل على صحة ما اخترناه أنه لو كان ها هنا (٧) معنى سوى إدراكه له مع الشهوة أو النفار ، لصح أن يدرك الشيء على الحد الذى يشتهيه فلا يلتذ أو يدركه على الحد الذى ينفر (٨) عنه طبعه فلا يألم (٩) بأن لا يوجد المعنى الذى

---

(١) ا : الشهوة .　(٢) و : هناك .

(٣) و : — وغيره .　(٤) و : ألما أو لذة ، ه : لذة أو ألماً .

(٥) و : إدراك .　(٦) و : وإدراكه .

(٧) ا : هناك　(٨) ا ، و : — عنه .

(٩) و : فلا يتألم .

أشار إليه أو يحصل ذلك المعنى فيلتذ (١) به أو ينفر طبعه عنه من دون إدراك مع الشهوة أو النفار إذ ليس بين الأمرين تعلق من وجه معقول لأنه إن أمكنت الشبهة فى وجه من وجوه التعلق فهو بين الشهوة واللذة ، فإن الادراك ليس لمعنى فيجعل بينه وبين غيره ضرب من التعلق (٢) ولا يجوز أن يكون بين الشهوة واللذة تعلق حاجة وإلا صح حصول المحتاج إليه مع عدم المحتاج سواء جعلت حاجته فى الوجود أو فى (٣) التضمين ، ولا أن يكون بينهما تعلق الايجاب سواء كان إيجاب علة لمعلول (٤) لما قد تقدم فى اللون والجوهر ، أو كان بينهما إيجاب السبب لمسببه لأن محل أحدهما غير محل الآخر ، فإن الشهوة تحل القلب واللذة عنده تحل اللهاة ، وإن كان يلزم صحة وجود السبب ولا مسبب لعارض .

فإن قال : إنى أجعل السبب فى وجود اللذة هو الأكل . قيل له : الأكل هو مضغ وبلع وهذا [١٠٠ ا] إنما يكون بالتفريق والاعتماد ، وهذا يقتضى أن لا يفترق (٥) الحال بين تناوله الحلو أو (٦) المر ، لأن صفة المحل فيما يولد السبب لا تؤثر ، فلهذا [إن] اختص الخشب حلاوة أو مرارة لم تؤثر فى توليد الضرب الألم (٧) ، وتفارق فى هذا الوجه حصول القطع بالسيف لأنه يحتاج إلى تداخل الأجزاء ، ولا يثبت ذلك إلا عند (٨) خشونة وحدة .

فإن قال : أجعل الطعم هو المولد للذة أو للألم (٩) قيل له : إن الطعم لا يختص بجهة فكيف يولد فى غير محله .

(١) ا : فيلتذ .
(٢) و : + ولا يجوز أن يكون بينهما تعلق .
(٣) و : — فى .
(٤) هـ : المعلول .
(٥) هـ : لا يفرق .
(٦) هـ : و .
(٧) ا : للألم .
(٨) هـ : عنه .
(٩) ا ، هـ : الألم .

فإن قال : فغاية ما ذكرتم أنه كان يصح أن تدرك الشىء مع الشهوة فلا تلتذ أو مع النفار فلا تألم به ، وأنا أجوز هذا ، فإن الصفراوى يشتهى العسل ، فإذا أدركه لم يقع به إلتذاذ (١) . قيل له : نحن قد احترزنا فى الدلالة عن ذلك ، لأنا قلنا إنه كان يجب أن يدركه على الحد الذى يشتهيه فلا يلتذ به ، وهذا الصفراوى اشتهى إدراك العسل خاصاً عن غيره ، فلما أدركه وفى لسانه مرارة تخالط حلاوة العسل فقد فُقِدَ الشرط ، فلا يقدح فى كلامنا ما قاله .

وأحد ما يستدل (٢) به فى هذا الباب : أن المعنى الذى أثبته وعلق الالتذاذ به إما أن يكون مدركا أو لا يكون مدركا فإن (٣) لم يكن من باب المدركات ، فالالتذاذ به محال . وإن جعل مدركا . فإما أن يكفى فى الالتذاذ به إدراكه مع الشهوة ، أو لا يكفى . فإن كفى فيه أن يدركه وهو له مشته ، فهلا كفى إدراكه الطعم مع الشهوة له ؟ وإن لم يكف دون أن يوجد معنى آخر فالكلام فيه كالكلام فى هذا المعنى ، فيؤدى إلى ما لا غاية (٤) له . وقد قال أبو هاشم : لو كانت ها هنا معان يرجع الالتذاذ لها ، لوجب أن يخلقها الله عز وجل (٥) إبتداء فى أهل الجنة من دون خلق الاطعمة .

وربما يقلب هذا الكلام عليه فيقال : يلزمك أن تقول بمثله فى أهل النار حتى يخلق فيهم التفريق (٦) إبتداء دون أن يحصل باعتماد النار .

فإذا قال (٧) [١٠٠ ب] إن فى ذلك مزيد رجز . قيل له : وهكذا يحصل فى

(١) هـ : الالتذاذ .
(٢) هـ ، و : استدل .
(٣) و : وإن .
(٤) ا : ما لا نهاية .
(٥) و : تعالى .
(٦) و : التفريق فيهم .
(٧) ا ، و : فان قيل .

مسألتنا مزيد رغبة . وأحد ما قيل فيه : أن عند العلم بأنه قد أدرك مايشتهيه (١)
بعلمه ماتذا على طريق الوجوب والاستمرار ، فلو علقناه بمعنى لأدى إلى الجهالات
ولوجب إثبات معان لا طريق إليها . يبين ذلك أنه ليس ها هنا صفة تحصل مع
جواز أن لا تحصل فتنبيء عن ثبوت معنى يوجبها ، لأنا لا نجد من أنفسنا
أزيد مما ذكرنا ولا حصل (٢) لتلك الصفة حكم نستدل به (٣) عليها . فيجب أن
يبقى المعنى الذى قاله . ويبين صحة هذه الجملة أنه إذا كان الالتذاذ يقوى عند
قوة الشهوة ويضعف عند ضعفها ، فيجب أن يستند هذا الحكم إليها فقط . ثم لا
فرق بين أن نجعلها مؤثرة ونجعل الادراك شرطا (٤) أو نجعله مؤثرا ونجعلها
شرطاً . ولك أن تقول : لو كان ها هنا (٥) معنيان ضدان لوجب أن يفتقر
أحدهما إلى ما يفتقر الآخر إليه . فإذا احتاجت اللذة إلى إدراك وشهوة وجب
فى الألم مثله ، وقد عرفنا فساد ذلك . والخلص من هذا لا يقع (٦) إلا بأن يجعل
الجنس واحدا ويتغير الاسم عليه لمضامة هذه المعانى له . وقد قيل لو كان يثبت
فى لذة المدرك وألمه معنيان ، لوجب (٧) وجود اللذة مع النفار أو وجود الألم
مع الشهوة لمثل ما قدمنا فى حكم الضدين إلا أن هذا ينبنى على أنهما جنس الفعل .
فأما إن جعلهما (٨) المخـــالف واقعين على وجهين بالشهوة والنفار ، فذلك
غير لازم .

(١) ه : ما يشتهيه . (٢) و : يحصل .
(٣) ه : بها . (٤) ه : شرط .
(٥) و : هنا . (٦) ه : لا يصح .
(٧) ه : لصح . (٨) و : يجعلهما .

فصل

فى إثبات المعنى المصاحب للذة والألم

ولا يمكن التوصل إلى إثبات هذا المعنى بأن يقال : إنه يدرك فى لهواته مثل
ما يجده الحاك لجربه ، فيجب أن يثبت معنى كما قلتم هناك ، لأنه قد يصح صرف
هذا الادراك إلى الطعم ، فمن أين أن (١) هناك معنى زائدا غيره ؟

فإن قال: إنه يلتذ بما يصح أن يألم به ، فلا بد من معنى إذا حصل على أحد
الوصفين . قيل له : انما يحتاج إلى أمر زائد إذا كانت حاله مع الأمرين سواء ،
ومعلوم أنه [١٠١ ا] انما يلتذ مع الشهوة ويتألم مع النفار . فاذا لم تكن
الحال واحدة ، لم يحتج الى معنى .

فان قال : لو لم تكن هناك معانى حادثة لم يصح وصف الله تعالى بالاثابة.
قيل له : قد يصح ذلك اذا جدد الشهوة حالا بعد حال ، فيكون الحادث (٢)
الشهوة دون ما قاربه . فان قال : فما (٣) اقتضى ثبوت معنى عند الضرب أو حك
الجرب ، يقتضى مثله (٤) عند ادراك الحلاوة والمرارة . قيل له : الذى قادت
الضرورة اليه فى الموضعين جميعا اثبات أمر مدرك يصح وقوع الالتذاذ به قد
أثبتناه (٥) ها هنا ورجعنا به الى الطعم (٦) فلا نحتاج الى أمر زائد . فان بنى (٧)
ذلك على أن للملتذ والآلم حالين يختص بهما ، فلا بد من معنيين يوجبانهما (٨) .
فعندنا لا حال للآلم أكثر من ادراكه مع نفور النفس ، ولا للملتذ حال أكثر

(١) ه : — أن . (٢) ه : + هى .
(٣) ه : فيما (٤) ا : مثيله .
(٥) و : أثبتناه . (٦) ا ، ه : الطعن .
(٧) ه : بين . (٨) ه : يوجبانها .

ادراكه مع الشهوة . فالتفرقة بينهما ترجع الى هذه الطريقة . وهذا هو الذى ذكره أبو هاشم فى البغداديات ، وهو أصح مما قاله فى نقض الطبائع (١) من ثبوت هذه الحال . والذى يدل على انتفاء هذه الحال فقد الطريق اليها ، لأن أحدنا لا يجد عند تألمه والتذاذه أكثر مما ذكرناه (٢) والا (٣) كان يصح حصولها (٤) من دون ما ذكرنا . أو يحصل ما ذكرناه ولا تحصل هى لأن ادعاء تعلق حاجة بينهما لا يمكن والا لزم صحة أن يحصل المحتاج اليه مع زوال المحتاج كما ثبت مثله فى كونه مريدا ومعتقدا .

وبعد : فإذا جعلوا الألم راجعا الى المرارة ، فكيف يوجب الحكم وهو فى محل لما هو غير لمحله ؟

وبعد : فكان لا يصح من أحدنا أن يلتذ بشىء ويألم بغيره فى حالة واحدة لأن(٥) حظ هذين المعنيين فى ايجاب صفتين للجملة احداهما بالعكس من الأخرى، لا أن لها متعلقا كما نقوله فى العلم والجهل لأن هناك معلوما ومجهولا . ولا يمكن الاشارة الى مثل ذلك ، فكان (٦) يجب ما قلناه من الامتناع وقد عرفنا خلافه.

وبعد : فايجاب المعنى لما يوجبه ، لا يقف على [١٠١ ب] مقارنة غيره له ، فكان (٦) يجب متى وجد هذا المعنى ولا نفار (٧) ولا شهوة ، أن يثبت آلما ملتذا . واذا لم يصح ذلك عرفنا أن المرجع به الى ما ذكرناه فقط .

(١) م : بنقض الطبائع . (٢) م : ذكرنا .
(٣) م : ولأنه . (٤) م : حصولها .
(٥) م : — ن . (٦) م : وكان .
(٧) م : ولا يفارق .

فصل

[فى كيفية إدراك الألم]

إعلم أن الألم هو من المدركات . وكيفية إدراكه أن ندركه بمحل الحياة فيه ، فيفارق الحرارة وضدها ، وليس فيما يكفى فى إدراكه بمجرد محل الحياة إلا هذه الامور الثلاثة ، وإلا الجوهر إذا أدرك لمساً(١) . وصار ما ذكرناه من الحكم هو الطريق إلى معرفة صفة ذات الألم . فأما تسميته ألما فهو لمقارنة النفار ، كما أن تسميته لذة هو لمقارنة الشهوة . وقد أوجب شيخانا حصول التألم عند التقطيع ووجوب مقارنة النفار له وإن إختلفا فى العلة . فقال(٢) الشيخ أبو على إنما وجب ذلك لأن الحى منا لا يخلو من شهوة ونفار على مثل طريقته فى المحل . وجعل أبو هاشم الحياة مضمنه بهما(٣) على ما نذكره فى باب الحياة .

فصل

[فى كيفية وجود الألم]

فأما كيفية وجوده فالذى لابد منه أن يحصل(٤) فى محل لأن وجوده لا فى محل يخرجه عن أخص ما هو عليه فى(٥) ذاته من صحة إدراكه بالحياة فى محلها ، وهذا يقتضى قلب جنسه . فأما الموجود منه فإنا نعلمه حالا فى أبعاضنا لإدراكنا إياه فلا يصح أن يوجد على خلاف هذه الطريقة لما قد تقدم .

واختلف فى : هل يكفى فى وجوده بمجرد المحل أو يحتاج الى أن تكون فيه حياة ؟ فقال أبو على : لا يصح وجوده فى الجماد وهو قول أبى القاسم . وبهذا قال أبو هاشم أولا ، فأوجبوا الحاجة إلى الحياة ، ثم ذكر أبو هاشم فى النقض

(١) م : عينا (٢) م : وقال
(٣) م : بها (٤) م : يحل (٥) و : من

على أصحاب(١) الطبائع أنه يصح وجود جنس الألم فى الجماد، وإن كان لا يسمى ألما لأن تسميته بذلك تقتضى حصول النفار عنه مع إدراكه وهو الصحيح، وإن كنا لا نجوز أن يفعله الله تعالى لأنه بمنزلة تقديم(٢) الفناء على الجوهر. لكن كلامنا هو(٣) فى كونه مقدوراً.

والذى يدل على ما قلناه [١٠٢ ا] أنه لا يرجع للألم حكم إلى الجملة، إذ ليس للألم بكونه ألما حال أزيد من إدراكه له فإذا صح هذا وصار حكمه راجعاً إلى المحل، صار بمنزلة غيره من الأعراض كالحرارة وغيرها. فكما جاز وجودها فى الجماد، فكذلك الألم فى جنسه. وليس لأحد أن يقول: إن هذا يؤدى إلى قلب جنسه لأنه يصح(٤) إدراكه على ضرب من التقدير بأن يوجد فى بعض من أبعاضنا، فصار كالحرارة فى أنها إذا وجدت فى الجماد لم ينقلب جنسها لصحة أن يدركها أحدنا على بعض الوجوه. وعلى هذا صح أن يدركه القديم جل وعز. وإنما لم يدركه أحدنا، لأنه يدرك الألم لمحل الحياة فى محل الحياة.

فإن قال: قيل(٥) يصح وجوده من جهة الله(٦) تعالى فى الجماد على كل وجه. قيل له: الأولى أن يكون صحة وجوده إبتداء لا على وجه التوليد، لأن الذى يولده هو الكون، والشرط فيه إنتفاء الصحة عن المحل، والصحة تأليف يحصل فى محل الحياة. فإذا عرى المحل عن الحياة لم يصح وجود الألم فيه متولدا. هذا هو الذى حققه قاضى القضاة.

(١) و: أهل (٢) ه: تقدم
(٣) ا: — هو (٤) ه: لا يصح
(٥) ه: إنه (٦) ه: — الله

وقد اختلفوا أيضاً فى حاجته إلى الوهى والتفريق، وإن كان لا شبهة فى أن(١) ما كان(٢) من فعلنا نحتاج إليه لأنه يقع متولدا عنه؛ وإنما الخلاف فيما يحدث من جهة الله تعالى مبتدءاً.

فقال أبو على: لا يصح وجوده فى جسم ملتئم وجعله محتاجا(٣) فى وجوده إلى الوهى لا لأنه سبب، لأنه لا يجوز أن يفعل الله تعالى(٤) بالأسباب، وأجراه مجرى الصوت فى حاجته عنده إلى الحركة. والذى قاله أبو هاشم أنه لا يحتاج إليه إذا وقع من الله مبتدءا. والأصل فيه أن الألم حكمه مقصور على محله فيجب أن لا يحتاج(٥) إلا إليه كالكون وغيره. يبين هذا أنه لا شىء من الأعراض يحتاج فى وجوده إلى التفريق، وإن كان فيها ما يحتاج إلى التأليف كأفعال القلوب وغيرها.

وقد قيل إنه إذا لم يجز وجوده فى الجزء المنفرد، بل يحتاج إلى أجزاء مبنية مؤلفة(٦)، فلو إحتاج إلى الافتراق كاحتياجه [١٠٢ ب] إلى التأليف، لاحتاج إلى ضدين. لكن هذا الوجه ينبنى على حاجته(٧) فى الوجود إلى الحياة، وقد تقدم إفساده.

وقد قيل أيضاً: ان الكونين فى المكانين ضدان. فإذا قطع الحى فى هذا المكان، وجد من الألم ما يجده لو حصل التقطيع فى مكان آخر، فكيف يحتاج إلى ضدين.

(١) ه، ا: أنه (٢) ه، ا: — ما كان
(٣) ه: محتاج (٤) ا، ه: — تعالى
(٥) و: فلا يحتاج (٦) و: مؤلفة مبنية
(٧) ه: حاجة

ولقائل أن يقول : يحتاج إليهما على البدل ، فما المانع منه ؟ وقد قيل ان المتقرس والمصدع تحصل فيهما آلام عظيمة على حد لو كان هناك(١) تفريق تحتاج في وجودها إليه ، للزم حصول التفريق الكثير ، وقد عرف خلافه .

إلا أن لقائل أن يقول : أليس يجب أن تتساوى أجزاء التفريق وأجزاء الآلام(٢) ، بل القليل من الوهي يكفي في حصول الآلام الكثيرة ، كما أن مع القليل من تنبه القلب يصح وجود العلم الكثير . فأما الشيخ أبو علي فقد احتج بأن الجرح إذا إندمل زال الألم لفقد ما يحتاج في الوجود إليه . وجوابنا أن قد يصح أن يكون علة زوال الألم أن الشرط في توليد السكون له لم يوجد ، وهو زوال الصحة . ويجوز أن يقال : إن الجرح متى كان منفتحاً(٣) فالألم(٤) يوجد لتفجر الدم وتوليد التفريق للألم . فإذا إندمل لم يثبت السبب المولد له ، وإذا كان هذا مجوزاً ، فمن أين أن حاجة الألم في وجوده إلى الوهي والتفريق ؟ .

---

(١) هـ : هنا (٢) و : الألم

(٣) ا : مفتتحا (٤) هـ : والألم

فصل

في أننا قادرون على فعل الآلام

الآلام هو من الأجناس المقدورة لنا لوقوعه بحسب أحوالنا وبحسب ما نفعله من أجزاء الوهي ، ولكنه ملحق بالأجناس التي لا يصح منا أن نفعلها الا متولدة كالصوت والتأليف ، فسبيله سبيلهما وهذا ظاهر ، لأنه يتعذر علينا الايلام من دون تقطيع ويتعذر إيجاد اللذة من دون حك الجرب . ولو كان ذلك مقدورا له إبتداء لصح(١) أن يفعله من دونه ، لأنه يستضر بالحك . فثبت أنا إنما نقدر على فعله متولدا . وهذا الحكم لا يجوز تعليله بعلة [١٠٣ ا] لأنا إن جعلنا العلة كوننا قادرين بقدرة ، لم يصح لأنا قد نوجد الكثير من الأجناس مبتدءا ، فكيف نجعل الحاجة إلى السبب لأجل القدرة . وهذا هو الواجب في غيره من الأجناس التي لا يصح فعله الا متولدا . فأما القديم جل وعز فلا بد من قدرته على فعله مبتدءا والا لزمت الحاجة إلى السبب وهي تابعة للحاجة إلى القدرة ولولا أن الأمر كذلك ، لزم أن لا يكون أحدنا محتاجا في فعله إلى السبب ولا يصح أن نجعل الحاجة إلى السبب راجعة إلى نفس الفعل كحاجته إلى نفس المحل . إنها ترجع إليه لأنه قد يبطل السبب ومسببه موجود ، فيجب رجوع الحاجة إلى الفاعل .

فان قال : هلا كان وجوده من جهة القديم تعالى(٢) لا يصح الا عن سبب ، ثم لا تقتضى الحاجة إليه كما أن ما يوجد عن سبب محال وجوده لا عنه ولم يقتض ذلك أن يحتاج عز وجل إلى ذلك السبب ؟ . قيل له : ان الاعراض لا تتعلق بالأحيان وإنما تتعلق بالأجناس ؛ فمتى لم يصح أن يفعل مثل هذا الفعل في الغرض المقصود إليه الا بسبب ؛ لزمت الحاجة إليه ولا تلزم الحاجة إذا لم

---

(١) هـ : لكان يصح (٢) ا ، هـ : — تعالى

يصح فى فعل بعينه الا أن يفعله بسبب، فبانت التفرقة(١) بينهما. فاما الذى يولده فهو التفريق بشرط انتفاء الصحة على ما نبينه فى باب الأكوان وصحة هذه الشريطة توجب استحالة وجود جنس الألم من أحدنا فى محل واحد، وان صح من جهة الله سبحانه(٢)، لأن التفريق لايحصل فى جزء واحد، بل يحتاج الى ما يزيد عليه.

فصل

فى أن اللذة مقدورة للقديم خاصة

والطريقة التى ذكرناها فى الألم ثابتة فى اللذة لاسيما وقد بينا أنهما من جنس واحد. وقد ذهب أبو على الى أن اللذة مقدورة للقديم جل وعز خاصة دوننا. وقد أراد بذلك المعنى الذى يثبته هو عند إدراك الباقيات فقد بينا أنه ليس هناك معنى فضلا عن أن يوصف أحد من القادرين بالقدرة عليه. وان أراد المعنى الذى يجده الحاك بجربه على ما يقتضيه ظاهر كلامه، فقد ثبت(٣) أن الطريقة فيه(٤) وفى الألم الذى نجده عند التقطيع واحدة. فالفرق بينهما متعذر.

فصل

فى إستحالة البقاء على الالم

إعلم أن البقاء على الألم مستحيل(٥) والا لزم أن لاينتفى أيضا الا بعدم المحل لأن وجوده مقصور على مجرد المحل، فلا يتأتى فيه أن يقال: ينتفى لفقد

(١) ا: الفرقه
(٢) ه: تعالى
(٣) ه: لبث
(٤) ه: — فيه
(٥) ه: يستحيل

ما يحتاج فى وجوده إليه ولاضد له. فيقال إن وجوده يؤثر فى إنتفائه، فكان يلزم أن يبقى أبدا، وقد عرف فساد ذلك.

فصل

فى أن الآلام من جنس واحد

وهو جنس واحد لا اختلاف فيه ولاتضاد ولا له ضد وإنما أوجبنا تماثله لاشتراك الكل فى صحة إدراكه لمحل(١) الحياة فى محل الحياة. وهذا(٢) الحكم المبنى عما عليه فى ذاته، كما نقوله فى تماثل التأليف لأجل اشتراك الجميع فى الافتقار الى محلين عند(٣) الوجود، وكما نقوله فى الفناء لأجل إشتراك الكل فى صحة إنتفاء الجوهر به. ولايقدح فيما قلنا أن يدركه القديم جل وعز لا على هذا الوجه، لأنه لايخرج عن صحة أن يدركه أحدنا بمحل الحياة فى محلها سواء وجد فى الجماد(٤) أو فى غيره. فقد صح تماثل الآلام.

وقد جرى للشيخ أبى هاشم ما دل على أن ما كان من الآلام فعلا لنا فهو جنس واحد لوقوع الجميع متولدا. وأن ما كان فعلا لله عز وجل يختلف حاله، فقد يتماثل وقد يختلف، والصحيح خلافه. لأن كيفية إيقاع الفعل مبتدءا أو بسبب لايصير وجها فى التماثل والاختلاف ولكيفية الإدراك حظ(٥) فى معرفة ذلك، ولأجل هذا يصير الالتباس على الإدراك طريقا للتماثل، والإفتراق فيه دليلا على الاختلاف. وأما إثبات الضد للألم فلا يشتبه الحال فيه الا فى اللذة وقد بينا أنهما من جنس واحد لاتفاقهما فى صحة الإدراك لمحل الحياة فى محل الحياة.

(١) و: بمحل
(٢) ه: + هو
(٣) ه: محله من
(٤) و: الجمادات
(٥) ه: حد

فصل

فى امتناع اجتماع اللذة والألم فى شىء واحد

وليس يجوز فى الشىء الواحد أن يلتذ المدرك بإدراكه ويتألم بإدراكه، لأنه يحصل مع أحدهم(1) الشهوة ومع الآخر نفور الطبع وهما ضدان فى الحقيقة إذا كان متعلقهما واحدا(2). وليس يتعلقان إلا على وجه واحد، فيفارق تعلقهما تعلق العلم والجهل. فلهذا صح أن نعلم الشىء على وجه وأن نجهله (3) على وجه آخر. فأما [104 ا] من أدرك الخل وفى فمه تشبيط فليس تألمه والتذاذه بشىء واحد، بل يلتذ بطعم الخل، ويتألم(4) بما حصل(5) من التفريق الذى يوجد عند الصب، لأن بما يفعله من الاعتماد يغوص ثم يتراجع بما فيه من الاعتماد صعدا، ويفور لاختصاصه بأجزاء نارية. وما يجده أحدنا من الدغدغة فهو أجزاء تقترن بها الشهوة وأجزاء يقترن بها النفار، فلا ينقض ما منعنا منه.

فأما إذا جعل الألم راجعا إلى ما يبقى من المرارات(6)، صح التذاذ الحى به مرة وتألمه أخرى، وهو فى حيثين أظهر، فلهذا يشتهى الظلى شحم الحنظل ويلتذ بإدراكه. وأحدنا يألم به فهذا بين فى الباقيات، لكن الألم فى الحقيقة هو الحادث، وليس فيما هو حادث ما نلتذ به ونتألم بإدراكه وهو شىء واحد إلا بعد أن نجعل الطريق فى الإدراك مختلفاً بأن نقدر(7) صفيحه من أجزاء لا تتجزأ

---

(1) و: أحدهما
(2) ه: واحد
(3) ه: يجهل
(4) ا: ويألم
(5) ا، ه: يحصل
(6) ه: المرادات
(7) ه: نقدره

يلتذ أحدنا بإدراكها لمساً ويألم بإدراكها رؤية، وإن كان المدرك فى الحالين واحدا.

وقد قيل على وجه التقريب: إذا كانت هناك(1) ثلاثة أجزاء وبين أحدهما وبين صاحبه جرب وليس بينه وبين الثالث هذا المعنى، فإذا حصل التفريق التذ بإدراكه من إحدى الجهتين دون الأخرى.

فصل

فى أن إدراك الألم خاص بمحله وبالقديم

إعلم أن الألم الموجود فى بعض الحى منا لا يصح أن يدركه إلا هو وإلا القديم جل وعز. وإن كان، جل وعز، لا يوصف بالألم واللذة لاستحالة الشهوة والنفار عليه، وأما غيره من وجد فيه فمحال أن يدركه، لأنه لا يبقى فى الثانى فيدركه من بعد، وإدراكه موقوف على محل الحياة. وقد يجوز أن يعلمه غير من وجد فيه بطريق غير الإدراك، إلا أن إدراكه(2)، والحال ما ذكرنا، غير جائز.

ثم ينقسم الموجود فى بعض الحى: فربما كان من باب ما لا يصح إلا أن يدركه هو، وربما كان بخلافه. فالأول هو(3) ما يفعله فى نفسه فى الأجزاء التى لا بد منها فى كونه حياً لأنه إذا صار سمنا لغيره، وصار خارجا عن كونه حيا [104 ب] فلا يصح وجود هذا الألم ممن قد صار غذاء له لخروجه عن كونه قادرا، وإنما يصح أن يدركه ما دام قادرا. وهذا يوجب أن لا يدركه غيره لأن وقوعه من غيره محال كاستحالة وقوعه، وقد خرج عن أن يكون قادرا.

---

(1) ه: ها هنا
(2) ه: + له
(3) ه: — هو

وأما الثانى : فهو بأن يوجد الألم فى الأجزاء الزائدة ، فيصح كما يألم به زيد أن يألم به عمرو ، بأن يتصل بجسمه على طريق الزيادة لا أن[1] محله يتغير . فإن ما يوجد فى محل لا يصح وجوده الا فيه . فهذا الألم الموجود فى الزائد من الأجزاء كما يصح أن يألم به أحدهما يصح أن يألم به الآخر ، ويفارق حاله حال ما يوجد فى أجزاء الأصل . فهذا هو الذى يمكن ذكره والله أعلم به[2] . فاما إذا إتصل أحد الحيَّيْن بالآخر فلا يجوز أن يألم أحدهما بما يألم به الآخر ، لان إتصالهما كشدهما بحبل[3] واحد ولا يصيران حيا واحدا والحال هذه[4] فلا يجب فيما يدركه أحدهما فى محل حياته أن يدركه الآخر.

(١) هـ : لان (٢) و : — به
(٣) هـ : محل !! (٤) هـ : + وبه ألا يجز لان إتصالهما !!

باب

« القول فى الأصوات والكلام »

إعلم أن الأصوات[1] هى من أظهر المدركات ، فنفيها غير ممكن . وإدراكها هو بهذه الحاسة المعروفة فلا يصح أن تدرك بغيرها . وفى كيفية إدراكها كلام نذكره فى باب الإدراك إن شاء الله . والذى يجب أن نتكلم فيه إثبات الصوت معنى غير نفس الجسم وغير صفة له ، فثبت لنا تفصيله .

وقد حكى عن إبراهيم النظام أنه جعل الصوت جسما يتقطع بالحركة فنسمعه بإنتقاله إلى الأذن وأن الكلام هو بحركة[2] اللسان . والذى يبطل كونه جسما ما قد عرفنا من تماثل الأجسام واختلاف[3] الأصوات ، فيجب أن يكون أحد الأمرين غير الآخر .

وبعد : فكان يجب ، إذا صح تماثل الأجسام ، أن تُدرك أجمع سمعاً كما أدركت متحيزة ، وأن تدرك أجمع بصفة الراء والزاى كالتحيز . وكان يجب إذا وجب أن نرى متحيزاً أن نرى راء أو زايا لأنهما صفتان له مستحقات له[4] على سواء ، وهذا يوجب[5] أن يفرق الأصم بين الراء والزاى [١٠٠ ا] بالبصر .

(١) هـ : الصوات (٢) ا ، و : حركة
(٣) مطموسة بالنسخة و : واختلاف (٤) ا ، هـ : — له (٥) هـ : يجب

وبعد : فلو كان جسما لم يكن ليدرك إلا بطريقة المجاورة والانتقال كما لا يدرك لمساً إلا عند التجاور لأن مخالفة حاسة العين لحاسة الأذن ليست[1] بأكثر من مخالفتها[2] للمس .

وبعد : فكنا لا نقدر عليه لتعذر فعل الأجسام منا ، وهذا يوجب أن تكون الأصوات أجمع مضافة إلى الله القادر[3] ، وإن كان فيها أمر بقبيح ونهى عن حسن وكذب وغير ذلك .

وبعد : فكان يجب صحة البقاء عليه ، لأن هذه القضية واجبة فى الأجسام. وقد قال الشيخ أبو على : إن هذا يقتضى أن يكون الصوت المسموع من الأجسام كامناً فيها ككمون النار فى المقدحة ، فتخرج بالقدح ، كما تخرج النار بالقدح . إذ لا يمكن أن يكون الصوت نفس الحجر ، والالازم سماعه من دون ضرب . ولو كان كذلك لوجب ، إذا أكثرنا من قرع بعض الأحجار[4] على بعض ، أن تصير فى آخر[5] الأمر بحيث لا نسمع منه الأصوات[6] كذبيب النمل ، ولو كان مثل أحجار الرحى . كما أنا إذا أدمنا القدح قلت النار فلم تخرج بالقدح على مثل ما كان أولا ، وقد عرفنا فساده .

فأما أبو هاشم فقد قال : لو كان الصوت جسماً لصح أن تبنى منه حائطاً أو دارا[7] ، إلا أن ذلك يضعف ، لأنه ليس من حق الجسم أن يصح فيه ما ذكره من دون أن يختص بكثافة. والأجسام اللطيفة لا يصح فيها هذا الوجه. وإذا أبطلنا كون أنه جسم[8] ، فقد بطل كونه متحيزا ، لأن القول بأنه

---

(1) فى الأصل : ليس (2) هـ : مخالفتهما

(3) هـ ، و : تعالى (4) و : الحجار

(5) هـ : أجزاء !! (6) هـ : الاصوت

(7) ا ، هـ : حائط أو دار (8) فى الأصل : جسماً

جسم يقتضى تحيزه . فما يبطل أحدهما يبطل الآخر ، ولا نحتاج إلى إفراد ذلك بالقول[1] .

فأما القول بأنه صفة للجسم[2] فلا يصح ، لأنه كان يجب أن يجرى مجرى التحيز لأنه[3] يدرك عليه ، وهذا يقتضى استمرار إدراك الصوت كما يستمر إدراكه متحيزا . وكان يجرى مجرى أخص الأوصاف فكان يجب أن يسمع على تلك الصفة . وكان إذا ثبت فى الكلام ما هو قبيح يرجع القبح[4] إلى الجسم ، فكان لا يستحق[5] [١٠٥ ب] الذم عليه لأنه من فعل الغير .

وبعد : فكان لا يصح أن نعلم الصوت إلا بعد العلم بما يتعلق به لأن هذه[6] حال الصفة والموصوف . ومعلوم أن أحدنا لو حصل فى فلاة ووجد الصوت لأدركه وعلمه ، وإن لم يجوز خلق شىء سواه . فأما قول النظام فى الكلام أنه حركة اللسان فيجب أن تنظر : فإن كان خلافه فى عبارة ، فالمتعالم من حال أهل اللغة أنهم لا يسمون ما وجدت فيه الحركة متكلما ولا حركته[7] كلاماً . وقد يحرك أحدنا لسانه فلا تكون تلك الحركة كلاما . وإن خالف فى المعنى فهو أبعد ، لأن الحركة يحصل بها الجسم فى جهة دون الكلام . ويصح منا فعل الحركة فى كل محل دون الكلام ، إلى غير ذلك من الوجوه .

وأبعد من هذا الخلاف : قول من زعم أن الكلام هو القدرة على الحروف لأنا نعلم مغايرة القدرة للكلام . ولو جاز هذا ، لجاز أن نجعل الكتابة هى القدرة على التأليف المخصوص . ثم كذلك فى جميع الأفعال ، فصح بهذه الجملة تفصيل الصوت .

---

(1) هـ : القول (2) و : الجسم

(3) هـ : ولأنه (4) هـ : القبيح

(5) هـ : فلا يستحق (6) و : حال (7) هـ : والآخر فيه !!

فصل

[فى قدرتنا على الصوت]

والصوت من الأجناس المقدورة لنا وإن كنا لا نفعله إلا بسبب هو الاعتماد كما قلنا فى الآلام والتأليف أنا لا نقدر على فعلهما إلا بسبب . ولا بد من أن يصح من القديم تعالى أن يفعل ذلك كله مبتدءا لما تقدم القول فيه . وإنما نعلم كونه مقدورا لنا بوجوب حصوله على حسب قصدنا ودواعينا ، ووجوب إنتفائه بحسب كراهتنا وصارفنا مع السلامة ، فلابد من حاجته إلينا . ولا وجه لأجله يحتاج إلينا إلا الحدوث .

وبعد : فصحة الأمر به والنهى عنه والمدح عليه أو الذم تقتضى ذلك . فإن أحدنا مذموم على الكذب والأمر بالقبيح والنهى عن الحسن . ولولا أنه من فعلنا والا وجبت(١) إضافته إلى الله تعالى . وأن نكون مذمومين على فعل الغير . ولا يمكن أن نجعل فعل(٢) الكذب والأمر بالقبيح وغيرهما مما يذم أحدنا عليه أمرا سوى الحروف(٣) المسموعة وهى من فعلنا على ما ذكرناه(٤) . فإن قال : [١٠٦ ا] الذى يتعلق بأحدنا من الأصوات هو نقله لها(٥) من أماكنها أو تحصيله إياها على صفة ؟ قيل له : هذا يقتضى كونها أجساما ، وقد بينا فساد ذلك من قبل .

---

(١) ه ، ا : وجب (٢) ه : — فعل

(٣) ه : الحر !! (٤) و : ما ذكرنا (٥) ه : — لها

فصل

[فى أن البقاء مستحيل على الأصوات]

والبقاء مستحيل على الأصوات وإلا كنا ندركها فى الثانى والثالث ، لأنه لا تأثير له فى قطع الإدراك إذا كان المدرك على الصفة التى يدرك عليها ، والواحد منا(١) على الصفة التى معها يدرك(٢) ولا مانع .

وقد ذهبت الكرامية إلى بقاء الصوت ، وجعلوا إدراكه موقوفا على حال الحدوث . وكان عندهم أن الإنتفاء محال وقوعه أصلا ، وإن كان قد يدرك فى حال دون أخرى إلا أن الحدوث لاحظ له فى إدراك ما يدرك ، وإن كان له حظ المنع ، ولهذا يصح إدراك(٣) اللون والطعم فى حال بقائهما . ولولا أن الإدراك يتعلق بالصفة المقتضاه عن صفة الذات ، وهى لا تثبت لولا الوجود ، لصح إدراك المعدوم(٤) .

وبعد : فلو بقى الصوت لكان يجب أن لا يعدم إلا بعدم(٥) المحل الجارى مجرى الضد له ، لأنه لاضد له فى الحقيقة . وليس يحتاج فى وجوده إلى أمر زائد على المحل .

وأيضا فكان عند بقائه لا يكون قولنا زيد بأن يصير زيدا أولى من أن يصير دبزا أو يزدا ، وإنما يسمع على ما قلنا(٦) إذا كان عند وجود الياء تعدم الزاى وعند وجود الدال تعدمان جميعا .

ولا يمكن أن يقال : إنه يدرك على حد ما حدث . لأنه غير ممتنع أن تبقى الزاى والياء فلا تدركان حتى توجد الدال فتدرك دفعة واحدة ، فيلزم ما قلناه . فصح أن البقاء ممتنع عليه كامتناعه على الألم .

---

(١) و : منى (٢) ه : مابقى (٣) و : + الرائحة

(٤) ه : العدم (٥) و : بعد عدم (٦) ه : ما قلناه

فصل

فى تماثل واختلاف الأصوات

يقع فى الأصوات تماثل واختلاف(١) ، وفى تضادها كلام . وإنما يمكننا أن نتحقق(٢) ذلك مفصلا متى قدرنا الصوت تقدير الحروف ، فيلبث التمييز . وإن كان فى الجملة نعلم أن فى صرير الباب ما يخالف صوت الأوتار وفيه ما يشابهه فالزاى مثل الزاى والراء مثل الراء ، وكذا الحال فى غيرهما [١٠٦ ب] من الحروف.

والطريق إلى بيان تماثلها هو ما تقدم من بيان تشابه الصوتين(٣) فى السوادين وكذلك فمخالفة الراء للزاى معروفة بمثل ما نعلم به(٤) مخالفة البياض للسواد . فأما أحد الحرفين إذا وجد بصوت جهير ، فليس بمخالف لما هو أخفى منه ، لأن الفصل فيهما راجع إلى كثرة أجزاء أحدهما دون الآخر فهو نظير ما قلناه(٥) فى الحالك و(٦) ما ليس بحالك . وقد يقع الفصل بين الحرفين لأمر يرجع إلى اقتران حرف مخالف(٧) بأحدهما دون الآخر كالهمزة والتنوين .

وقد جرى فى كلام أبى هاشم فى الزاى المضمومة أنها مخالفة للمفتوحة ، وقياس قوله إذا قال بتضاد المختلف من الحروف يقتضى الحكم بتضاد هاتين الزايين وما أشبههما . ووجه الشبهة فى ذلك ثبوت الفصل بين هذين الحرفين ، إلا أنه يمكن صرفه إلى ما يقارنه(٨) من الحرف الزائد ، ولأجل هذا تصير الضمة واوا عند الاشباع كما تصير الكسرة ياء عند الاشباع . فلا تدل على اختلاف الزايين

---

(١) و : التماثل والاختلاف
(٢) و . تحقق
(٣) و : ـــ الصوتين فى
(٤) ا : ـــ به
(٥) ه : ـــ ما
(٦) ا : أو
(٧) ه : مخال
(٨) ه : ما يفارقه

فأما إذا كان أحد الحرفين ساكناً والآخر متحركاً ، فلا يقتضى ذلك الاختلاف بينهما ، ومرادنا بأنه متحرك لأجل حلول الحركة فيه ، لأنه يستحيل على العرض حلول العرض فيه(١) . وإنما الغرض أنه ليس يكفى فى النطق به مجرده دون مضامة حرف آخر له مفعول(٢) بحركة واعتماد ، وإذا كان ساكنا فهو الذى كفى فى النطق به مجرداً من غيره .

فأما القول فى تضاد الحروف فقد كان الشيخان يذهبان إلى تضاد ما اختلف منهما ، وهذا ظاهر قول الشيخ أبى القاسم ، وتوقف الشيخ أبو عبد الله فى تضادهما . وهو الذى قال به قاضى القضاة فى أكثر كتبه إلا ما ذكره فى شرح « كشف الأغراض عن الأعراض » فإنه قطع هناك على زوال التضاد بين الحروف المختلفة ، والصحيح هو التوقف ، أما القطع على تضادها بأن يقال : إنه يستحيل منا إيجاد حرفين منها فى محل واحد لا لشىء سوى التضاد ، فلا يصح ، بل يجوز أن تكون العلة احتياجنا فى فعل كل حرف إلى آلة مخصوصة [١٠٧ ا] وفقد ذلك يوجب التعذر(٣) لا التضاد . وليس هو مما يوجب للحى حالا . فيكون موجب أحدهما(٤) ضداً لموجب عن الآخر ، ويصير ذلك دليلا على تضاد الحروف ولا هو مما يوجب لمحله حكما يتضاد عليه ، وليس هو أكثر من وجود الصوت فيه ، وليس هو مما يقتضى هيئة لمحله فيقاس على اللون لأنه ليس يدرك على حد(٥) إدراك المحل ، فيكون المختلف منه يقتضى هيئتين ويصير هذا موجبا للتضاد على ما نقوله فى اللون وغيره ، لأن هذه القضية إنما تجب متى كان الطريق إلى إدراك الأمرين واحدا . وهذا مفقود فى الأصوات والحروف .

---

(١) ا ، ه : ـــ فيه
(٢) ه : مفعلول !!
(٣) ه : التعذر
(٤) ه : لأحدهما
(٥) ه : ـــ حد

ولا يبق مما يشتبه الحال فيه إلا أن يقال : إن إدراك الحروف مقصور على حاسة واحدة ، وقد اختلفت(1) عليها(2) ، فوجب التضاد كالألوان وغيرها على ما يقوله أبو هاشم . وهذا أيضاً(3) غير مستقيم لأن تضاد اللون هو لما حصل(4) لبعضه من الصفة التي تعاكس صفة البعض حتى لو قدرنا إدراكهما بحاستين لم يخرجا(5) عن التضاد . ولولا أن الأمر على ماقلناه لكان لا يصح فيمن لا يعتقد إدراكهما أن يعرف تضادهما عندما يعرف صفة كل واحد منهما ، بل كان يلزم أن تعرف الأشعرية تضاد اللونين إذا لم تجعلهما مقصورين فى الإدراك على حاسة واحدة ، بل يجوز إدراكهما بكل الحواس ، وإنما كان كذلك لأنه لايجوز أن يعرف التضاد إلا بعد العلم بجهة التضاد : إما على جملة أو تفصيل . فصح أنه لادليل يقتضى تضاد الأصوات .

وأما القطع على زوال التضاد بينهما . فإما أن ينصر بأن ذلك لو ثبت لكان حكما من الأحكام ، فلابد منه من دلالة وهى مفقودة . فوجب القطع على نفى التضاد ، كما إذا فقدنا هذه الطريقة فى المعانى نفيناها . وهذا أيضا لايصح لأنه قد تجوز الأحكام ولا(6) دلالة كتجويزنا إدراك الفناء إلى ما شاكل ذلك . وإنما يجب عند عدم الدليل نفى الحكم متى كان الحكم موجبا عن الذات لا يقف على اختيار مختار ، أو أن يكون متى لم تثبت الدلالة [١٠٧ ب] قدح فى حكمة الحكيم . فأما عند فقد هذين الأمرين فلا يجب عند عدم الدلالة القطع على نفى الحكم

(1) م : اختلف (2) م : عليهما

(3) و — أيضا (4) و : يحصل

(5) م : يخاجا !! (6) م : وإلا

فوجب التوقف فيما قلناه من تضاد الحروف ، ومتى توقفنا فى تضادها(1) لم يؤد إلى كون الذات على صفة لايصح منا أن نعرفها ، لأنها إذا تضادت فهى كما لو(2) لم تكن كذلك فيما هى عليه فى ذواتها(3) . وإنما يعدم العلم بتأثيرها فى غيرها لا العلم بما يرجع إلى ذوات الحروف وأعيانها .

(1) و : تضادهما (2) أ : — لو

(3) و : ذاتها

فصل

فى علاقة الكلام بالخرس والسكوت

وكما لا يضاد بعض الحروف بعضاً فلا ضد لها من غير هذا القبيل . والذى يشتبه الحال فيه هو الخرس والسكوت ، وليس بينهما وبين الكلام تضاد ، لأن الخرس فساد يلحق آلة الكلام ، وهذا يكون بمعان كثيرة من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط ، ولا يجوز فى المعانى المختلفة أن تنفى شيئاً واحداً . وحتى جعل عجزاً فالذى يضاده هو(١) القدرة ، فكيف يضاد الكلام مع اختلافهما(٢) . ولا بد، متى جعل عجزاً ، أن يختص اللسان ، والا فإذا ساغ فى أجزاء الحى حتى لا يتأتى(٣) منه التصرف فهو زمن .

وبعد : فلو كان(٤) هذا الكلام(٥) فى الحقيقة ، لم يصح وصف القديم تعالى بالقدرة على خلق الكلام فى لسان الأخرس . وعلى هذه الطريقة صح أن يتكلم أحدنا بما فى الصدى مع وجود الخرس فى تلك الحال . وصح أيضاً(٦) أن يفعل أحدنا سبب أقل الحروف ثم يخرس فى حال وجود الكلام . ولو كان ضداً لم يصح أن يجامعه لأن التضاد راجع إلى آحاد الشىء دون جمله . وبهذه الطريقة نمنع(٧) من كون السكوت ضداً للكلام ، لأنه يصح أن يكون ساكتاً فى حال هو متكلم بما فى الصدى، ومتكلم بسبب قد أوجده فى الأول ، وعند وجود مسببه يكون ساكتاً ، ويصح أن يتكلم بآلة وهو ساكت بالأخرى لو كانت له آلتان .

(١) ا ، ه : هى
(٢) ه : اختلافها
(٣) ه : لا يأتى
(٤) ه : + الكلام
(٥) ه : للخرس على
(٦) و : — أيضا
(٧) ه : — من

هذا وحقيقة السكوت أن لا يفعل الحى القادر على الكلام سببه فى لسانه فى الوقت الذى كان يصح منه ذلك ، لأنه قد يحرك لسانه وهو [١٠٨ أ] موصوف بالسكوت لما كان الذى فعله ليس من أسباب الكلام . وقد لا يفعل سبب الكلام فى الوقت الذى يستحيل ذلك منه بأن يكون حالة(١) حدوث القدرة ، ولا يوصف بأنه ساكت . فإذا صح أن حقيقته(٢) ما ذكرناه، وهى راجعة إلى النفى ، فكيف تثبت المضادة ؟ ومتى رجعنا بالسكوت إلى تسكين اللسان عن أسباب الكلام ، فالذى يضاد السكون(٣) هو الحركة دون الكلام. . وكيف يصح هذا مع أن الحركة قد تقع من جنس السكون ؟ فكان يجب مضادته لها أيضا .

وبعد : فقد صح من الله تعالى إيجاد الكلام فى المحل الساكن ، ويصح منا إيجاد الحرف الواحد فى محل ساكن ، لأن الحركة إنما تحتاج إليها حال حدوث الاعتماد لكونها شرطاً فى التوليد . وقد جعل الشيخ أبو إسحاق الدلالة على أن لا ضد للكلام أنه كان يجب أن يكون مدركاً بهذه الحاسة المخصوصة كما يثبت فى سائر المتضادات . ومعلوم أن الخرس والسكوت لا يدركان بهذه الحاسة ، فوجب نفى التضاد بينهما وبين الكلام . الا أن فى ذلك رجوعاً إلى الوجود(٥) فيجب أن نعتمد ما تقدم وأن(٦) يكون المانع من الجمع بين الخرس والسكوت والكلام ما يجرى مجرى التضاد على ما بيناه . فأما من زعم أن البهيمية والطفولية تضادان الكلام فقد تجاهل ، لأن الطفل يصح أن يتكلم كما تكلم عيسى عليه السلام فى المهد ، ويصح وجود الكلام فى البهيمية من جهة الله تعالى كما روى فى مكالمة الذئب أهبان بن أوس

(١) ه : حال
(٢) ه : حقيقه
(٣) ا ، ه : السكوت
(٤) ه : السكوت
(٥) و : + المحتمل
(٦) ه : — و

الحزامى فى حياة رسول الله صلى الله عليه وعلى(١) آله . ولو كان ذلك ضدا لم يصح وجوده فى الطفل ولا فى البهيمية .

فصل

فى أن الأصوات موجودة فى محال

إعلم أنه لا شبهة فى أن الأصوات التى ندركها هى موجودة فى محال ولهذا يختلف حالها بحسب اختلاف أحوال المحال فى الصلابة وخلافها ويكون صوت الحجر بخلاف طنين الطست ، وكذلك لا شبهة فى أنه متى [١٠٨ ب] كان موجودا من قبلنا فلا يصح الا أن يوجد فى محال مخصوصة لأنا لا نقدر على فعله إلا بسبب من شأنه أن لا يولد إلا بعد إتصال محله بمحل ما يولد فيه . وإنما الذى يشتبه فيحتاج إلى إقامة الدليل عليه أن يقال : هلا كان فى مقدور الله عز وجل(٢) إيجاد صوت لا فى محل ؟

والأصل فى هذا الباب أن حكم الكلام مقصور على محله ولا يرجع منه إلى الجملة الفاعلة حكم ، ولهذا لو كان له ضد لضاده على محله ، ولهذه الطريقة وقع الفصل بين بعضها وبين بعض لاختلاف أحوال محالها وثبت الفصل بين الجهات التى منها يدرك . فإذا صحت هذه الجملة وجب أن يكون حال الصوت(٣) كالكون(٤) واللون وغيرهما فى إمتناع وجوده إلا فى محل وأن لا يختلف الحال فى ذلك بحسب اختلاف(٥) أحول الفاعلين ، لأن ما يكون شرطا فى وجود أمر من الأمور لا يتغير بالفاعلين .

---

(١) ا ، و : — على　　(٢) و : تعالى

(٣) ه : — الصوت　　(٤) ه : كالألوان

(٥) ا ، ه : — إختلاف

وأقوى الوجوه فى هذا الباب أن الحروف لو كانت متضادة ووجدت لا فى محل لم يصح وجود حرفين مختلفين فى العالم لأنهما(١) إذا وجدا لا فى محل لم يخل حالهما من أحد أمرين : إما أن لا يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر ، وهذا لا يجوز ؛ أو أن يتضادا(٢) فتصير مضادتهما على مجرد الوجود، ويبطل الشرط الذى يعتبر لو وجدا فى محل من كون المحل واحدا . وإذا وجب تضادهما على مجرد الوجود ، لم يصح وجود حرفين مختلفين فى العالم ، على مثل ماقلناه فى اللون لو وجد لا فى محل . ونحن نعلم على كل حال أن الحرفين المختلفين يصح وجودهما ، فما يؤدى إلى رفعه وجب فساده . وهذه دلالة(٥) ظاهرة على قول من يرى تضاد المختلف من الحروف . وإذا ذهبنا إلى التوقف فيه ، فالكلام صحيح مع التقدير .

ولا يجوز أن يقال إن تقدير [١٠٩ ا] التضاد تقدير لقلب الجنس ، لأن مثل هذا التقدير صحيح متى أثمر علما . هذا على أن حال الراى لا يتغير فى الوجه الذى تدرك(٦) عليه سواء جعلت مضادة للراء أو غير مضادة لها .

فإن قال : لو وجدا لا فى محل لحكمت بامتناع اجتماعهما ، وإنما عرفتم صحة وجود المختلفين عند وجودهما فى المحلين المتغايرين . قيل له : انا نعلم صحة وجود الحرفين المختلفين على كل وجه من دون شرط ، وقد صار قول الخصم دامغاً لهذا العلم السابق ، فوجب بطلانه .

فإن قال : إن(٧) الذى أدى إلى هذا الفاسد هو تقديركم للتضاد فى الأصوات ،

---

(١) ه : + إنما　　(٢) ه : يتضاد

(٣) ه : محل　　(٤) ه : فيها

(٥) ه : الدلاله　　(٦) و : تدركه

(٧) ه ، — إن

فاتركوا ذكره والا فتقدير وجوده لا فى محل، مع زوال التضاد، لايؤدى إلى شىء فاسد . قيل له : ليس كذلك، لأنهما لو تضادا وهما موجودان فى محل، لصح عند تغاير المحل وجودهما، فصار الذى أدى إليه تقدير وجودهما لا فى محل لاتقدير التضاد فقط . وعلى أنه كان يجب أن يترك [1] القولان اللذان يؤدى مجموعهما إلى هذا الفاسد . فهذا غاية ما يمكن ذكره فى ذلك .

وقد قيل : إذا كان الصوت من فعلنا لايوجد إلا فى محل، فيجب أن تكون حاجته إلى محل[2] لجنسه لأنه لامانع يمنع من هذا التعليل وإذا كان كذلك، وجب[3] فى كل ما هو من هذا القبيل أن يحتاج إلى المحل . ولاتلزم على ذلك الإرادة[4] الواقعة منا لأن حاجتها إلى محل هى لأن تختص بنا لا لجنسها، فلهذا يصح وجودها من جهة الله تعالى لا فى محل .

ويعترض ذلك بأن يقال : إن التعليل يجب أن يقع للحاجة إلى محل بعينه، لأنه ليس يحتاج إلى محل ما[5] فقط . وإذا كان كذلك، وجب فى كل ما هو من جنسه أن يحتاج إلى هذا المحل المخصوص وذلك باطل . وقيل : إذا كان بعض الأصوات موجودا لافى محل، فلو وجد [6] هذا [١٠٩ب] النوع لا فى محل، لوجبت مفارقته للأول بامر من الأمور[7] . فإذا لم يجز أن يؤثر فيه الفاعل ولا كانت هاهنا علة تؤثر فيه وكانا[8] متساويين[9] فيما يرجع إلى ذاتها فيجب أن لايصح وجوده الا فى محل كما ثبت فى الأول، ويفصل بين ذلك وبين

---

(١) ه : يتر اا — (٢) ا : محله

(٣) ه : فيجب — (٤) ه : إلا إرادة

(٥) ه : — ما — (٦) ه : + من

(٧) ه : من الأمور بامر

(٨) ا : وكانتا — (٩) ه : متساوين

الإرادة فيقال : أن فيهما [1] وجها وهو أن القديم تعالى لايصح أن يريد الا بما [2] يوجد لافى محل، وأحدنا [3] لايصح[4] أن يريد الا بما يوجد فى أبعاضه . وربما يعترض ذلك بالصوتين واللونين اذا وجد أحداهما فى محل والآخر فى محل سواه، لأنه لايؤثر فيه شىء من هذه الوجوه، فهلاجاز مثله فيما [5] يوجد فى محل وفيما يوجد لافى محل ؟

وقيل : لو وجد لا فى محل لم يمكن بين وجوده وعدمه فرقان، لأن حكمه يظهر بمحله . إلا أنه يقال على ذلك أن الفاصل بين وجوده وعدمه أنه إذا كان موجوداً صح أن يدرك وإذا عدم لم يصح إدراكه وهذا كاف[6] فى[7] الفرق، وإنما يجب أن نثبت تأثيرازائدا[8] إذاصح وجوده فى محل . فأما إذا وجد لا فى محل لم يلزم ظهور حكم زائد على ما قلناه .

وقيل : إنا عند إدراك الصوت نعلم وجوده، وكما[9] نعلم هذا نعلم محله للفصل الواقع بين الجهات التى يدرك منها[10]، فلا يتم هذا إلا بعد أن يكون حالا، فصار[11] العلم بالوجود والعلم بالجهة التى منها يسمع يجرى مجرى واحدا . فأما[12] إذا لم يكن بد عند إدراكه[13] من العلم بوجوده، فلابد من العلم بمحله

---

(١) ه : فيها — (٢) ه : ما

(٣) ا، ه : واحد — (٤) فى الأصل : إلا يصح

(٥) ه : فيا — (٦) ه : كاف

(٧) ه : — فى — (٨) و : أزيداً

(٩) ه : — و — (١٠) ه : بها

(١١) ا، ه : وصار — (١٢) ا، ه : فإذا

(١٣) ا : عند إدراكه بد

أيضاً . وهذا يقتضى أنه لا يوجد إلا فى محل كما لا يدرك إلا وهو موجود .

واعترض ذلك بأن قيل : إن إدراكه هو لأمر يرجع إلى ذاته وان شرط بالوجود . ومن المحال أن يدرك فلا يعلم وجوده ، ولم تثبت هذه القضية فى الحاجة إلى محل لأن ثبوت التفرقة بين الجهات إنما هو فيما يوجد فى محل . فأما إن جوّز وجوده لا فى محل ، فهذه التفرقة غير حاصلة . فجملة ما ذكر [١١٠ ا] فى هذا الباب هو ما أشرت إليه ، وقد إعتمد الوجه الأول وطريقه القول ما تقدم .

فصل

فى حاجة الكلام إلى المحل

إعلم أنه إذا وجبت(1) حاجة الأصوات إلى محال ، فمجرد المحل كاف فى صحة وجودها(2) فيه . هذا هو الصحيح . وإذا كفى(3) ذلك فى وجود الصوت فهو كاف فى وجود الكلام أيضا ، لأنه متركب من الحروف المخصوصة ، وما يكفى فى وجود نوع الشيء فهو كاف فى وجوده على وجه مخصوص ، كبنية القلب التى يحتاج إليها الاعتقاد ، لأنها كافية فى وجود العلم لما كان(4) إعتقادا واقعا على وجه .

فأما الذى يدل على ما قلناه فهو أن حكم الكلام مقصور على محله ، وما كان كذلك فالمحل وحده(5) كاف فى وجوده فيه مثل الكون واللون وغيرهما . ولهذا كل ما ثبت له حكم لغير محله ، لم يكف بمجرده فى وجوده فيه ؛ كالعلم والحياة وغيرهما ، فصارت هذه العلة مستمرة . ولم يمكن الفرق(6) بين الكون واللون والطعم وبين الإرادة والعلم والشهوة ، إلا أن حكم بعضها يرجع إلى المحل وحكم الباقى يرجع إلى غيره . فإذا ثبتت هذه العلة وصح أن حكم الكلام موقوف على محله ، فيجب أن يكفى بمجرده فى وجوده فيه . ولا ينتقض هذا بالتأليف واحتياجه إلى محلين ، وإن كان حكمه راجعا إلى المحل لأنهما له كالمحل الواحد لغيره من الأعراض .

فإن قال : إنى(7) أقلب عليكم فأقول : بل إنما كان حكمه مقصورا على محله

(1) و : وجب
(2) و : وجوها
(3) ا : بق
(4) ه : ـ ن
(5) ه : واحده
(6) ه : الصرف
(7) ا ، : فإنى

لأنه(١) لايحتاج إلى أزيد منه فلا يكون قولكم إن ما(٢) لا يحتاج إلى أمر زائد على محله لأن حكمه مقصور على محله بأولى مما قلته وإذا(٣) صارت العلة هذه لا تتميز عما يعلل ، وجب فساد ذلك . قيل له : أن الذى ذكرته تعليل(٤) فاسد لأن الحاجة إلى المحل تابعة للإيجاب لما توجبه من الحكم ، فلهذا لو وجد(٥) السكون لا فى محل لأوجب كون الجوهر كائنا ولم يحتج إلى محل . ولكن إنما وجب الحلول لأن إيجابه(٦) لا يثبت لولاه من حيث يرتفع الاختصاص لو وجد لافى محل . فصار [١١٠ ب] السائل كأنه يقول : هلا جعلتم إيجابه الحكم لمحله تابعا لحلوله ، ومن حق الحلول أن يتبع هذا الإيجاب المخصوص ، فوجب فساد(٧) ما علل به ، وصح تعليلنا . فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك . وإذا جرى فى كلامنا أن حكم هذا(٨) العرض يرجع إلى المحل مثل اللون والصوت(٩) وغيرهما ، فلسنا نريد أن له حكما به ، وإنما الغرض أنه لو كان له ضد لكان التضاد على المحل إلى ما يشبه هذا من الأحكام التى ترجع إلى الحال .

فصل

فى صفة المحل الذى يحل فيه الكلام والصوت

وقد وقع إختلاف شديد فى صفة المحل الذى يصح وجود الكلام والأصوات فيه . ولأبى هاشم فيه أقوال ثلاثة : قال مرة بحاجته(١٠) إلى حركة

(١) م — لأنه
(٢) و : إنما
(٣) و : فإذا
(٤) م : تعلل
(٥) م : أوجد
(٦) م : يجابه
(٧) م : فساده
(٨) ا : — هذا
(٩) م ، و : الصوت واللون
(١٠) م : يحتاجه

محله وإلى حصول بنية فيه ، وهذا قول الشيخ أبى على(١) . وقال مرة أخرى : لايحتاج إلى الحركة ، ولكن الحاجة إلى البنية ثابتة ، وهذا هو الذى قال به أبو على بن خلاد ، واستقر قوله أخيرا على أن المحل وحده كاف على ما تقدم بياننا(٢) له .

وظاهر كلام الشيخ أبى القاسم يقتضى إحتياج الصوت إلى الصكة . وقال الشيخ أبو على : يحتاج إلى صلابة فى المحل من أى فاعل وجد . وأبو هاشم يقول : إنما يحتاج(٣) إلى صلابة إذا كان من فعلنا ، فأما لأمر يرجع إلى نوعه فلا ، وإن كان قد جرى له مثل(٤) قول الشيخ أبى على ، وعلى مذهب أبى على فى الحكاية تقتضى حاجة الكلام فى كونه مسموعاً إلى الصوت لمذهب إلى أنه معنى غير الكلام ، والقول فى ذلك يوجز عن الجملة التى تقدمت . إنما الذى نحتاج إلى ذكره الآن أنه لايحتاج الكلام والأصوات إلى حركة محالهما(٥) ولا إلى بنية زائدة ، ووجوه(٦) الشبه فى(٧) ذلك . ثم نتبع(٨) هذه الجملة بالكلام على أبى على بن خلاد فإن ظاهر كلامه يقتضى أن الكلام لا يوجد إلا فى الهواء ، فتبين صحه وجوده فى جميع الأجسام .

فصل

فى ابطال حاجة الأصوات إلى بنيه

أما إبطال حاجته إلى بنية ، فما تقدم يمكن ذكره فيه لأن حكم الكلام

(١) ا ، م : أبو على
(٢) و : بيانه
(٣) م : إحتاج
(٤) ا : مثيل
(٥) و : محلهما
(٦) م : ووجوده
(٧) م : + كل
(٨) و : نتتبع

والأصوات [١١١ ا] مقصور(١) على محله فجرده يجب أن يكفى على ما تقدم وهذا بعينه يمنع من حاجته إلى حركة فحله ولكننا(٢) نخص(٣) كل واحد من هذين بوجوه . وأقواها فى المنع من حاجته(٤) إلى بنية ما قد صح أنه يوجد فى الجماد ، وتأليف الجماد كافتراقه . ولو إحتاج إلى بنية لحل محل(٥) سائر المعانى التى تحتاج فى وجودها إلى بنى ، لأن وجودها فى الجماد محال ، فيجب — إذا صح وجود الكلام فى الجماد — أن يصح وجوده فى المحال المفترقة لأن وجود تلك البنية فى الجماد كعدمها . ولا ينتقض ذلك بالتأليف فيقال : لا يكفيه المحل الواحد مع أن وجوده فى الجماد صحيح ، لأنه لما صح وجوده فى الجماد لم نقل بحاجته إلى بنية لأنها نفس التأليف ، وهذا يقتضى حاجة الشىء إلى نفسه والمحلان له كالمحل الواحد لغيره من الأعراض .

وبعد : فلو إحتاجت الحروف إلى بنى وقدرنا تضاد الحروف ، لوجب أن لا يحتاج أحـــد الضدين إلا إلى ما يحتاج إليه الضد الآخر . ومعلوم أنها لو احتاجت إلى بنى لكانت بنية بعضها غير بنية البعض ، وهذا يعود على تضادها بالنقض ، فيجب المنع من الحاجة إلى البنية .

وبعد : فلو إحتاج الكلام إلى بنية لاحتاج الصوت إليها لأن الجنس واحد . ولو وجب(٦) أن يجرى الحال فى ذلك مجرى الحال فى العلم والاعتقاد ، وقد صح وجود الأصوات المجردة لا فى مبنى(٧) بنية مخصوصة فكذلك يجب فى الكلام .

وبعد : فلو احتاج إلى بنية لوجبت الحاجة إلى بنية مخصوصة . ومعلوم أن الألسنة التى يصح وجود الكلام فيها مفترقة فى كيفية البنى .

وبعد : فلو إحتاج إلى البنية ، لوجبت الحاجة إلى المجاورة وهى متضادة عندما يثبت(٨) تغاير الأمكنة بها ، وهذا يوجب الحاجة إلى الضدين .

(١) ه : مقصوره
(٢) ا ه : لكننا ، و: ولكننا لكنا .
(٣) ه ، و : تختص
(٤) ا : حاجة
(٥) ه : محله
(٦) و : ولوجب
(٧) و : + محل
(٨) ا : ثبت

الا أنه يمكن أن يعترض ذلك فيقال : يحتاج إلى ضدين على درجة البدل لا على طريق الجمع وقيل : إن حكمه الراجع إلى ذاته يظهر ولا بنية فصار كالكون واللون [١١١ ب] وغيرهما وإذا سئل عن ذلك فقيل : إن حكم الإرادة(١) كان يظهر لو وجدت(٢) فى غير بنية القلوب ، ولم يمنع هذا من حاجتها إليها(٣) ، فكذلك الحاجة إلى الكلام . والجواب أنه(٤) كان لا يظهر حكم هذه المعانى لولا وجودها فى مبنى بنية القلب ، فلا يدخل على ما قلناه .

والشبهة فى حاجة الكلام إلى بنية أن يقال : إن أحدنا يتعذر عليه فعل الكلام بما فيه من قدرته مع أنها قدرة عليه ، وإنما يتمكن من إيجاد الكلام فى لسانه ولا علة سوى حاجته إلى بنية ، فقد فقدت فى اليد . والجواب : أن أحدنا إنما يفعل الكلام بقدرة وسبب متولد(٥) عنه ، فلما احتاج إلى هذه الأمور لم تمتنع(٦) حاجته إلى آلة مخصوصة ، فمن أين أن الله عز وجل لا يصح أن يفعله فى المحل(٧) المنفرد إذا فعله مبتدءا ، لأن تلك الحاجة لم تثبت إلا لما ذكرناه من فعلنا له بسبب .

وربما قيل أن الألثغ يتعذر عليه النطق بالراء لفقد البنية التى يحتاج إليها : وجوابنا : أن أحدنا يحتاج فى إيجاد الكلام إلى آلة مخصوصة ، وذلك لا يمنع من صحة وجوده على خلاف هذا الوجه . وعلى قريب من هذا يسألونا عن صحة إيجادنا الكلام(٨) فى مواضع يثبت فيها رجوع الصدى ، وأنه إنما لا يحصل

(١) ه : + والعلم
(٢) ه : وجده
(٣) ه : حاجتهما إليهما .
(٤) ه : بأنه
(٥) ه ، و : يتولد
(٦) ه : تمنع
(٧) ه : المحلب !!
(٨) و : إيجاد الكلام

فى كل موضع لفقد البنية . وجوابنا يجرى على نحو(١) ما تقدم ، لأن التعذر هو لأنا نحتاج إلى آلات مخصوصة ، فقد فقدت الا فى بعض المواضع وسنبين كيفية إيجادنا الكلام فى الصدى من بعد ، أو فى باب الاعتماد .

وليس لأحد أن يقول : فإن كان كل ما لا يمكنكم فعله الا فيه ومعه آلة لكم ، فقولوا مثله فى القلب حتى تجعلوه آلة ، وذلك لأن القلب مما يحتاج العلم فى وجوده إليه ، ولا يختلف حاله بالفاعلين(٢) ، فلهذا(٣) لم يجعل آلة ، وما هو آلة فى الحقيقة فالحال فيه مخالف لذلك .

---

(١) ه : نحوى (٢) ا : بالفاعل
(٣) ا ، ه : لهذا

فصل
[فى إبطال حاجة الأصوات إلى الحركة]

فأما حاجته إلى الحركة فما(١) يبطل من حيث كان حكمه مقصوراً على محله ومن حيث يظهر حكمه بغير الحركة على ما تقدم فى الأول ، ومن حيث أن الحركات متضادة فالحاجة إليها تقتضى(٢) الحاجة إلى الأضداد . وبيان هذا أن ما نفعله من هذا الصوت فى هذا المكان ، يصح منا أن نفعله بعينه لو كنا فى مكان آخر لأنه لو لم يصح ذلك وكان أحد الصوتين غير الآخر ، وهما مثلان ، للزم تعدى القدرة فى التعلق بالجزء الواحد إلى ما زاد عليه من المتماثلات(٣) على الشروط التى نذكرها ، فلا بد من أن يكون هو بعينه مفعولا فى المكان الثانى ، والكونان فى هذين المكانين يتضادان .

وبعد : فالحركة قد تكون من جنس السكون ، فلو احتاج إلى أحدهما ، لاحتاج إلى ما هو من هذا النوع ، وهذا يوجب حاجته إلى السكون . إلا أن هذا الوجه مما يمكن أن يقال : لا يمتنع أن يحتاج إلى معنى مخصوص كما تراعونه فى البنية التى توجد فيها الحياة ، لأنه لا يكفى جنس التأليف .

وبعد : فإن أحدنا يصح منه إيجاد الصوت فى محل هو ساكن . ولو احتاج فى وجوده إلى الحركة لما صح ذلك . وهذا كن طرح خوذة على سندان لأن الصوت يظهر فى ظاهر السندان كحدوثه فى الخوذة ولا حركة فى السندان ، بل هو على حاله فى السكون . ويصح مثل هذا فى الحرف الواحد ، لأن الاعتماد الذى يولده يجب(٤) مصاحبة الحركة له ، حال(٥) حدوثه والحالة(٦) الثانية :

---

(١) ه : فهما . (٢) ه : + ذلك .
(٣) ه : المماثلات . (٤) ا ، ه : — يجب
(٥) ا : حالة . (٦) ا ، و : فى الحالة .

هى حالة وجود الحرف ، تكون الحركة باطلة زائلة .

والشبهة فى حاجة الأصوات (١) إلى الحركات أن طنين الطست ينقطع عند تسكينه على طريقة واحدة . فلولا حاجة الصوت إلى الحركة فى وجوده لم يكن ليلزم انقطاع طنينه عند سكونه . والجواب : أنه ليس فيما ذكرته ما يقتضى حاجته فى الوجود إلى الحركة ، بل الوجه فى انقطاع الطنين عند السكون أن الصوت من فعلنا [١١٢ ب] لا يوجد (٢) إلا متولدا من الاعتماد . والشرط فى توليده المصاكة ، وهو تأليف بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينها مع الاعتماد . ولهذا اعتبرنا فيما يوجد من جهتنا من الأصوات صلابة المحل لما اشترط توليد الاعتماد بها . ولا يبطل هذا بما نفعله من الكلام فى لساننا ، لأنه تحصل فيه صلابة عند اعتماد القادر عليه . ولا فرق بين ما كان صلبا (٣) بنفسه ، وبين (٤) ما يتصلب بغيره . فإذا صحت هذه الجملة وصح أن الحركة شرط (٥) فى توليد الصوت ، فعند زوالها يزول ما هى (٦) شرط فيه ، فسبيله سبيل ما نعلم (٧) من تعذر الرمى من دون توتير القوس ، ثم لا تجعل (٨) حركة السهم محتاجة إلى (٩) الوتر . وإنما كان يصير ما ذكره شبهة لو تبين (١٠) انا ذلك فى صوت مبتدء ينقطع وجوده عند انقطاع الحركة ، وهذا مما لا سبيل إليه .

---

(١) و : الصوت .
(٢) ه : إلا يوجد .
(٣) ه : من كان صليبا .
(٤) و : وبينما .
(٥) فى الأصل : السبب .
(٦) و : ما هو .
(٧) و : ما نعلمه .
(٨) ا : لا تحصل .
(٩) ه : + مبتدأ .
(١٠) ه ، و تبين .

ولولا أن الأمر على ما قلناه لازم — إذا كانت الأصوات تشتد عند كثرة الحركات وتضعف عند ضعفها — أن نثبت بينهما (١) طريقة التوليد . فيلزم الشيخ أبا على أن يفعل الله بسبب أو يكون أحدنا فاعلا (٢) للصوت إبتداء . كما أنه قال : إن عند انقطاع الحركة يسكن الطنين . وأمارة كون الشىء سببا لغيره ما ذكرناه ، وإن (٣) لم يجب ذلك فهكذا (٤) ما قاله (٥) .

ويبين صحة ما قلناه أن الحركة لو كان يحتاج إليها الصوت فى وجوده ، للزم أن لا يفترق (٦) الحال بين قليل الأصوات وكثيرها . فاذا ثبتت التفرقة وكانت الأصوات إذا كثرت ، فلا بد من كثرة الحركات ، فيجب ، إذا جعل بينهما ضرب من ضروب الحاجة ، أن يكون راجعاً إلى طريقة التوليد ، لأن هذا هو أشبه (٧) من أن يكون وجه الحاجة بينهما ما يرجع إلى الوجود . وقد يمكن تحرير (٨) ذلك على وجه يصير دلالة مبتداء [١١٣ ا] .

فصل

[فى صحة وجود الكلام فى غير الهواء]

فأما القول فى صحة وجود الكلام فى غير الهواء ، فهو لأن أحدنا يعتمد على لسانه فيوجد فيه الصوت ، ولهذا نسمعه من تلك الجهة ، ويعتمد على شفتيه (٩) فيوجد فيها الباء ، ولو كان يحل الهواء لكان لا فرق بين الشفة وغيرها فى صحة

---

(١) ا : بينها .
(٢) ا ، ه : فاعل .
(٣) ا ، ه : فإن .
(٤) ا : هكذا ، ه : فهذا .
(٥) ه : ماله .
(٦) ه : يفترق .
(٧) ه : شبيه .
(٨) ا : تجويز .
(٩) ا ، و : شفته .

وجود (١) هذه الحروف فيه . ولو لم توجد الحروف فى لهواته لما وجد فى الهواء ، لأن الذى أوجب حصوله فى الهواء وجود الصكة فيها ، وهذا قائم فى الشفة وغيرها .

ويبين هذا أن الأسنان متى نزعت أو بطلت لم يصح أن توجد الحروف التى تحتاج إليها . ولو حل فى(٢) الهواء لما أخل عدمها بصحة وجوده . وأقوى ذلك كله ما نعرفه من مخالفة أصوات الأجسام بعضها لبعض . فإن صوت المجوف بخلاف (٣) ما ليس بمجوف ، وصوت البوق مخالف لصوت الحجر ، وطنين الطست ليس كصوت الحديد ، وما يسمع من ضرب (٤) الحديد على الحديد ليس كما يسمع من ضرب الصُّفر على الصفر . وإذا صح ذلك ، وكان الهواء على سواء فى مجاورته لهذه الأجسام ، فلو كان محله فقط لم يجز اختلاف أحوال (٥) هذه الأصوات ولكانت متساوية عند الادراك ، فيجب أن يكون الوجه فى اختلافها (٦) اختلاف أحوال محالها .

والشُّبه التى تذكر فى هذا الباب كلها مبنية على وجود الكلام والأصوات فى الهواء . ونحن لا نمنع من ذلك ، فإننا إذا جعلنا مجرد المحل كافياً ، فالهواء وغير الهواء فى هذا الحكم سواء . وإنما موضع الخلاف أنه لا يجب قصره فى وجوده على الهواء فقط ، حتى يحال وجوده إلا فيه . فمن ذلك قولهم : إن من منع من التنفس لم يتأت منه (٧) الكلام ، فيجب أن يحل الهواء الذى عند فقده لا يصح وجود الكلام ، لأن ما عداه من الاعتماد والمصاكات (٨) حاصل فى

(١) ه : وجوده .
(٢) ه : — فى .
(٣) و : مخالف .
(٤) و : صوت .
(٥) ا ، ه : حال
(٦) ه : اختلاف .
(٧) ه : مسه !!
(٨) ا ، ه : والمصكات .

لسانه : وعلى قريب من هذا يشبه بمن به ضيق النفس ، لأن الإستمرار على الكلام [٢١١ ب] متعذر عليه . وربما يشتبه(١) ذلك فى الأصوات(٢) الموجودة فى المزامير واليراعات . فإن الضارب يقطع الهواء بأصابعه على الثقب ، وكذلك الحال فى الصفارات والعيدان وربما شبه(٣) ذلك بالبوق إذا ضرب ، لأن الهواء يجتمع فى الرأس الأضيق منه ويختنق ، ولهذا(٤) نسمع الصوت العظيم . ولو أنه ضرب من رأسه الأوسع لم يسمع مثل ذلك لفقد إختناق الهواء ، فيجب(٥) أن يدل هذا على وجود(٦) الصوت فيه(٧) . وربما يشبه بالقمقمة الصياحة وهى قمقمة ضيقة الرأس تملأ ماء وتوقد تحتها النار حتى يستحيل الماء بخاراً وقد سد رأسها سداً وثيقاً ، فإذا حل رأسها تضاغط(٨) الهواء ووجد منفذا ، فربما سمعت منها صيحة(٩) تقتل فى بعض الحالات .

والأصل فى الجواب عن هذه الشبه أن أكثر ما فى ذلك صحة وجود الصوت فى الهواء ، فمن أين أنه لا يصح وجوده فى غيره . وليس يمتنع أن يكون الهوا مكملا لصحة وجود الكلام منا فى اللسان بأن يكون الشرط فيه تردد النفس فى هذه المجارى(١٠) لا لأن الصوت لا يحل اللسان واللهوات(١١) ، فهو كالعود . إ

(١) ا ، ه : شبه
(٢) ه : بالأصوات
(٣) و : يشتبه
(٤) و : فلهذا
(٥) ه : ليجب
(٦) ه : وجوده
(٧) ا ، ه : + غاصة
(٨) ه : تصاعد
(٩) ه : ضجه
(١٠) ه : المجاورات
(١١) ه : واللوات !!

الصوت يوجد فى الوتر ، لكن(1) لابد من توتير مخصوص ومن(2) أن يكون هناك تحريف ، فيصير ذلك مكملا للآلة . ولما لم يتردد(3) النفس فى لهوات من به ضيق النفس ، ولم يمكنه الإستمرار على الكلام ، فهكذا(4) نقول فى كل ماأورده من المزامير واليراعات والصفارات والعيدان والبوقات ، لأن فى جميع ذلك لا يمتنع أن يصير الهواء مكملا للشروط فى تحصيل أحدنا الأصوات فى الأجسام التى ذكرها . فإذا لم يصادف جسما رقيقاً(5) كالهواء يصطك فيه ، لم توجد فيه هذه الأصوات، وان كان يوجد الصوت فى نفس القصبة وغيرها .

فأما الذى قيل فى القمقمه ، فإن صح ، فليس بمانع من حصول الصوت فى نفس القمقمة الا أن شدته تقف على حصول مصاكات واعتمادات [114 أ] كثيرة فيها ، وهذا إنما يتم بإيقاد النار تحتها وحصول صلابة فى الهواء لاستحالة(6) الماء إليه ، فيصاك القمقمة ويوجد هذا الصوت العظيم .

فصل

[فى أن الله يفعل الأصوات العظيمة فى الجزء المنفرد]

إذا صحت الجلة المتقدمة من وقوع الغنية فى وجود(7) الأصوات لمجرد(8) المحل ، وصح أن الله تعالى يقدر على فعلها مبتدءة(9) ، وصح أن فيها متماثلا ، وصح

---

(1) ه : ولكن

(2) و ، و : — و

(3) ه : يترد

(4) و : وهكذا

(5) ه : رقياً

(6) ه : لاستحا !!

(7) و : فى مجرد

(8) و : بمجرد

(9) ا ه : مبتدما

أن الأمثال الكثيرة يصح وجودها فى محل واحد ، فيجب صحة إيجاد الله عز وجل(1) فى الجزء المنفرد الأصوات العظيمه فأما إذا فعلها متولدة — ومعلوم حاجتها إلى الصلابة فى التوليد(2) عن الإعتماد — فأقل(3) مايجوز وجودها فيه جزءان لأنها تأليف مخصوص ، فلابد منهما ، ولايبق بعد ذلك إلا التشنيع بما لم نعهد ، ويصير هذا بمنزلة أن يقال : لو كفى المحل فى(4) وجود الحلاوة(5) ، لصح أن يوجد فى الجزء المنفرد مثل حلاوة كل عسل فى الدنيا ، لأن ذلك مالم(6) تجر العادة به(7) وإن كان مقدار .

فإن قال : فهذا (8) يقتضى صحة أن نسمع من الجزء المنفرد مثل صوت الرعد . قيل له : إن صوت الرعد [114 ب](9) تبين عظمه على(10) الأوقات الكثيرة ، لأنه لايحدث والوقت واحد وفيه ضرب من الاختلاف فلا يشبه(11) ما قلناه .

---

(1) ا ، ه : جل وعز

(2) ا : التولد

(3) ه ، و : وأقل

(4) ه : — فى

(5) ه : + و

(6) ا ، ه : — ما

(7) و : تجربة

(8) ه : هذا

(9) ه : إن

(10) و : عن

(11) و : يشتبه

فصل

[فى حصول الصوت بالصكه]

فإذا[١] إصطك جسم بجسم وحصلت فى كل واحد منهما مصاكة ، فالصوت[٢] يوجد فى كل منهما بلا شبهة ، وهكذا يجب إذا صاك أحدهما الآخر[٣] لا على هذا الوجه ، بل تكون المصاكة فى أحدهما ، فإن الصوت يوجد منهما جميعاً فعلى هذا نجد الخشبة متى ضربناها على حديد ، فالمسموع من الصوت مخالف لما يسمع لو ضرب على حجر وحال الخشبة فى الكل[٤] واحدة ، فلابد من حصوله فى المضروب عليه والمضروب به[٥] .

فصل

[فى حصول الأصوات بالصكة عن طريق الاعتماد]

الصوت[٦] إذا كان تولده عن الاعتماد ، فسبب كل حرف غير سبب الحرف الآخر ، لأنه لو لم يكن كذلك لما احتاج أحدنا فى فعل كل حرف إلى سبب محدد، فإنه لو لفظ بالزاى لما أمكنه وصلها بغيرها الا بعد إيجاد أمر آخر يوجبه ، وعلى هذا يقف حصول الحرف الثانى [١١٤ ب] على دواعيه ، وبهذا[٧] يفارق نفوذ السهم لأن بعض تلك الاعتمادات يولد بعضا حتى يبلغ المدى ، وأنه لايقف على

---

(١) ا ، ه : وإذا
(٢) ه : والصوت
(٣) ا ، ه : — بالآخر
(٤) ا ، ه : كل
(٥) ا : — به
(٦) ه : — الصوت
(٧) ا ، ه : — و

أحوال الرامى ، ولهذا إشتبه على بعض المجبرة فظن أن الكلام يوجد مباشرا لما رأى[١] وقوفه على قصد المتكلم ودواعيه وكانوا قد نفوا القول بالتوليد[٢] . وإذا كنا لانضبط الأوقات ، يصح أن يقال لنا[٣] : فإذا فعل سبب الحرف الأول ووجد الحرف عنه فى الثانى ، فيجب وجود الحرف الثانى فى الوقت الثالث بأن نفعل فى الثانى إعتمادا[٤] يولد الحرف الآخر .

هذا وإنما تصح هذه المسألة متى امتنع وجود الحرفين معاً ويوجد بين الحرفين وقت . فإذا لم يمتنع وجودهما فقد وجد ما يتولد عنهما على إتصال . وإنما تتأتى[٥] هذه[٦] القضية[٧] بآلة وسبب . فأما القديم جل وعز فإنه يصح أن يفعل الحروف على كل[٨] وجه .

فإن قيل : فكيف[٩] يصح ماذكرتم وعندكم أن الاعتماد لايولد الصوت إلا ويولد إعتمادا آخر ، فهلا كان الاعتماد الثانى مولدا للصوت فلا يحتاج إلى تجديد أسباب الحروف ؟. قيل له : إن الشرط فى توليده للصوت حصول مصاكة وهى إنما تصاحب الاعتماد الأول وهى زائلة فى الحالة الثانية التى هى حال وجود الاعتماد الثانى .

فإن قيل : فهلا صح توليد بعض الأصوات بعضاً ؟. قيل له : [لا] لأنه كان يلزم وجود ما يتناهى من الأصوات فى حالة واحدة على مثل مامر فى نظائره .

---

(١) ا ، و : رأوا
(٢) و : بالتوليد
(٣) ه : — لنا
(٤) ه : إعتماد
(٥) ه : هذ
(٦) و : تأتى
(٧) ه : + لكل
(٨) ه : قضية
(٩) ه : — كل
(٥) ه: كيف

فصل

[فى أن الكلام هو الأصوات]

إعلم أن الكلام هو الأصوات المخصوصة ، لامعنى سواها يخالفها . هذا قول الشيخ أبى هاشم . وذهب الشيخ أبو على إلى أنه معنى زائد على الأصوات ، فجعل الكلام والحروف سواء ، وجعل الحرف(١) غير الصوت . وذهب إلى بقاء الكلام دون الأصوات وأثبته(٢) مسموعا عند مقارنة الصوت له . وذكر عنه أنه يجعله باقيا إذا إبتدى مكتوبا دون أن يبتدأ(٣) مسموعاً ، والله أعلم بصحة هذه الحكايه .

والأشعرية تذهب فى الكلام إلى أنه معنى فى النفس ، ولم تفصل(٤) بين [١١٥ أ] الشاهد والغائب وتجعله قائما بالمتكلم .

فأما الكلابية فقد أثبتت الكلام شاهدا بصفة الحروف وقالت بأن فى الغائب كلاماً يخالف ذلك . ففصلت بين الشاهد والغائب .

فأما الدلالة على مانقوله فهو أنه لوكان الكلام معنى زائدا على الصوت لصح وجوده من دونه، أو أن توجد الأصوات المقطعة فلا يوجد(٥) الكلام، لأنه ليس بينهما تعلق من وجه معقول . وإذا كان التعلق مفقودا صح الإنفصال وإلا إقتضى فقد الطريق إلى تمييز(٦) أحدهما عن(٧) الآخر وإلى التباس الجنسين بالجنس الواحد . فإن إدعى ثبوت تعلق بينهما لم يصح ، لأنه إن كان تعلق حاجة فى الوجود لزم صحة وجود المحتاج إليه مع عدم المحتاج على أى وجه جعلت الحاجة .

(١) و : الحروف
(٢) ه : واثبته
(٣) ه : يبتدأ
(٤) و : يفصلوا
(٥) ا و: لايوجد
(٦) ه : تميز
(٧) ا ، ه : من

وإن جعلت حاجته(١) فى التضمين، لزم صحة وجود هذا الجزء مع الظاء بدلا من الزاى، لأن ما هو مضمن بضده بدلا منه ، لاسيما وعند أبى على أن المختلف من الحروف متضاد . وإن جعل أحدهما موجبا للآخر إيجاب العلة أو إيجاب(٢) السبب ، فقد تقدم فى جواز خلو الجوهر من اللون ما يمكن إفساد ذلك به .

والذى يشتبه فى هذا الباب أن يجعل المولد لهما أمرا واحدا ، وإذا وجد أحدهما وجد الآخر لأن السبب واحد وهذا أيضا لايصح ، لأن السبب إذا ولد أمرين مختلفين فهو كما لو ولد سببا واحدا فيجوز وجود عارض فى أحدهما دون الآخر ، فيوجد هو دون صاحبه(٣) ، خاصة . وإذا كان الذى يضاد الصوت لايضاد الكلام عنده لكونهما مختلفين ولأن الشرط فى توليده أحدهما غير الشرط فى توليده للآخر ، وهذا يقتضى صحة وجود الكلام ولا صوت ، أو وجود الأصوات من دونه .

فإن قال : فأنتم لاتجوزون توليد الإعتماد اعتمادا آخر إلا ويولد كونا ، فهلا جاز مثله فى توليده للصوت وللكلام جميعا . قيل له : الذى يخرج الإعتماد عن التوليد مكافأة إعتماد آخر له أو(٥) سكون محله ، وفى كلا الحالين يصير وجوده كعدمه لأنه يخرج من المدافعة وتوليده موقوف عليها . ولا يمكن فى سبب الحرف(٦) والصوت مثل ذلك ، فلهذا قد يوجد [١١٥ ب] الصوت ولا كلام .

وبعد: فقد جاز وجود الإعتماد من دون كون ، ووجود الكون من دون إعتماد فتم لنا العلم بأنهما جنسان ، وليس هكذا ما ألزمناكم لأنه قد صار(٧)

(١) ا ه : جعل حاجة
(٢) ه : وايجاب
(٣) ا : — صبه
(٤) و لأحدهما
(٥) و : و
(٦) ه : الحروف
(٧) ه : صدر

لايوجد الكلام الا وهناك أصوات مقطعة ، ولاتوجد الأصوات المقطعة الا وهناك كلام .

وبعد : فإن هذه الجملة التى تقدمت إنما يصح أن يجرى فيها كلام متى جعل الكلام متولدا فأما لو كان مبتدءا من جهة الله تعالى لكانت الشبهة زائلة سيما(١) والشيخ أبو على لايجوز أن يفعل الله تعالى بسبب . فهذه الطريقة توضح أن الجنس واحد . ويدل على ذلك أن المدرك للصوت والكلام لايقع له(٢) تفرقة بينهما على الإدراك ، ولو كانا جنسين مختلفين لوجبت هذه التفرقة كما وجبت(٣) فى اللون والطعم ، وكونهما مدركين بحاسة واحدة لايقتضى وقوع اللبس كما لايقتضيه فى الجوهر واللون .

وطريقة الشيخ أبى على فى هـــذا الباب أن يقول : إن الأصوات تختلف والحروف لا تختلف، وأن الصوت يوصف بالصفاء والغلظ والحروف لاتوصف بذلك . ونحن لانسلم ثبوت الاختلاف فى أحدهما دون الآخر ، ولا الإقتصار فى وصف الحروف بالصفاء وخلافه دون الأصوات أو الأصوات دون الحروف، بل الحال فى الجميع واحدة فى كل ما ذكره . وان كان لو ثبت هذا الفرق لم يقتضى اختلافا فى الجنس . كما أن الفصل الواقع بين العلم والاعتقاد والتأليف على وجه الإلتزاق وعلى غير هذا الوجه ، والفصل الحاصل(٤) بين القبيح والحسن لايقتضى إختلافا فى الجنس ، وإنما تثبت هذه التفرقة لأجل أن من فى حلقه بححا(٥) ، فإذا تكلم بالراى وجد معه من الحروف ما يخالف إذا تكلم بها من هو صافى الحلق

---

(١) و : لاسيما — (٢) ا ، و : فيه

(٢) ا ، هـ : وجب — (٤) ا : الواقع

(٥) هـ : بحاه ، و : بحح .

فلا قتران معان(١) به مخالفة للمعانى الأخر يثبت الفرق . ويبين هذا أن لاختلاف(٢) أشكال المحال وبناها تأثيراً فى الصوت فلهذا نرى أن ماسمع من أصوات العيدان يستحلى على خلاف مايستحلى غيره ، وإذا سمع من أثر بسم فهو بخلاف [١١٦ ا] مايسمع(٣) من غضب وغيره . وربما بنى ذلك على بقاء الكلام دون الأصوات ، ونحن إذا جعلناها نوعا واحد ، لانقول بما ظنه ولا نسلم له .

وربما قال : إن الكلام يختص بصحة وجوده مع الكتابه والحفظ دون الصوت ، وهذا مذهب يختص هو به ، فهو بناء خلاف على خلاف .

وربما قال : أن الصوت يتأتى من كل حيوان دون الكلام ، فيجب القضاء باختلافهما . قيل له : إن تعذره على بعضهم هو لأنه واقع على وجه ويحتاج فى وقوعه على ذلك الوجه(٤) إلى آلة مخصوصة وليس هو صوتا مجردا فتحكم بتأتيه من كل قادر. فسبيله سبيل الاعتقاد المجرد والإعتقاد الذى يقع علما. ومتى إدعى حاجة الكلام إلى أمور لايحتاج إليها الصوت ، فذلك مما قد بينا خلافه من قبل ـ ومتى إدعى حاجة(٥) مد الصوت دون الحروف(٦) ، فعندنا أنهما سيان فى باب المد ، فإذا(٧) مد الصوت فهو حرص على ما ثبت فى حروف المد واللين ، وصح(٨) أن المرجع بالكلام هو إلى الصوت المخصوص .

---

(١) هـ : فلا إقتراب — (٢) هـ : الاختلاف

(٣) و : ما إذا سمع — (٤) مكرره بالنسخة هـ : الوجه

(٥) ا ، هـ : حاجة — (٦) ا : الحرف

(٧) ا ، هـ : وإذا — (٨) ا : فصح

فصل

[فى أن الكلام ليس معنى غير الصوت]

فأما قول من أثبته معنى فى النفس (١) ، فأبين فساداً لأنه لاطريق إلى إثباته لإيجاب صفة ولا حكم ، ولا هو مما يتناوله الإدراك (٢) ، وما هذا سبيله ، إن أثبتناه ، أدى إلى الجهالات .

وبعد : فكان لايصح أن نحكم بأن أحدنا ساكت إذا لم نسمع منه الكلام أو أخرس إذا كان مأوف (٣) الآلة ، لأن المعنى الذى فى النفس لا ينافى ما يحل (٤) اللسان .

فأما فيما يتصل (٥) بالإسم ، فالظاهر من حال أهل اللغة أنهم إنما يسمون المتكلم من سمعت منه الحروف المخصوصة ، كما يسمونه كاتبا متى جمع بين هذه الحروف . وإذا سمى أحدنا متكلما أو كاتبا فالغرض به أنه يواتيه هذان (٦) الأمران بلا صعوبة عليه ، أو يكون على طريق الصناعة ، فهو بخلاف ما عقله أهل اللغة ، وذلك هو الذى قصدناه بالكلام .

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون إلى إثبات هذا المعنى(٧) طريق ، وهو ما نسمعه من العبارة لأنها دالة على معنى فى [١١٦ ب] القلب . قيل لهم : لا بد من أن تكون دلالة هذه العبارة على أمر يثبت بينه وبينها علقة ، وإلا فتى عدمت

---

(١) ا ، هـ : — فى النفس . (٢) هـ : الإدراك .
(٣) هـ : وف . (٤) ا : + فى .
(٥) هـ : يفصل . (٦) هـ : — هذان .
(٧) هـ : هذه المعانى .

فليست بأن تدل على شىء من أفعال القلوب أولى من خلافه . والذى يصح إدعاء تعلق بين هذه العبارة وبينه هو كونه قادرا وعالما (١) ومفكرا فى كيفية إيجادها أو قاصدا إليها ، وما قاله ليس من ذلك بسبيل (٢) فيجب إذاً نفيه

فإن قال : إن أحدنا يجد من نفسه كلاماً قبل أن يسمع منه وهو ما يدبره فى نفسه قيل له (٣) : إن الذى يجده إما أن يكون تصورا الحروف التى يريد أن يتكلم بها أو علماً بكيفية ترتيبها ، أو أصواتا خفية فى مجارى نفسه ، أو قصدا إلى إيجاد (٤) هذه الحروف ، ولهذا لو زال كل ذلك عن نفسه لم يكن ليتبين سبباً أصلا . والكلام عندهم خارج من هذه الوجوه كلها ولهذا (٥) لا يسمى كاتباً إذا أدار يده فى الهواء وعمل ما هو بصفة أشكال الحروف ، ولا إذا صور فى نفسه أشكال الحروف أو رتبها فى نفسه يسمى كاتبا ، فهكذا الحال فى كونه متكلما .

فإن قال : إن أحدنا قد يعرف (٦) دليلا من الأدلة ، فإذا سئل عنه فكر فكرا (٧) ثانيا ، فذلك هو الكلام قيل له : الفكر غير الكلام ، ألا ترى أنه قد يقال : إن فلانا متكلم من دون فكر ، ولهذا لا يصح الفكر على الله تعالى ، وإن صح عليه الكلام ، لأن الخرس والسكوت لا ينافيان الفكر ، وقد قلتم بمنافاتهما للكلام ، وهذا الفكر الثانى إنما يقع فى تلخيص العبارة عما عرفه لا أنه كلام فى الحقيقة .

---

(١) هـ : وعلما . (٢) هـ : سبيل .
(٣) و : لهم . (٤) هـ : يجدا !!
(٥) هـ : وعلى هذا السبيل . (٦) هـ : يفرق .
(٧) ا : — فكرا .

فان قال : فالفرق بين من تصح منه العبارة وبين من لا تصح منه ، أمارة لثبوت الكلام الذي يريده . قيل له : هذه التفرقة ترجع إلى علم أو قدرة لأحدهما قد فقدت (١) في الآخر . فمن أين أن (٢) هناك أمر زائداً .

فان قال : ما أنكرتم من ثبوت حكم لذلك الكلام وهو منافاته للخرس والسكوت [١١٧ ا] قيل له : نحن قد بينا أنه لا تضاد بين هذه الأمور ، ولو ثبت بينها تضاد لكان لا بد من كون المحل واحداً ، وقد جعل القوم محله غير محلهما . هذا والمعقول مما ينافيه الخرس والسكوت هو هذا المسموع . فأما ما يحل (٣) القلب فمن أين الخرس ينافيه ؟ .

فان قال : إن أحدنا يقول في نفسي كلام (٤) ، فيجب أن يدل على ما يذهب إليه . قيل له : العبارات مما لا يصح التعلق بها في إثبات المعاني ، ولولا أن الأمر على ما قلناه (٥) ، لوجب إذا قال في نفسي بناء دار أو الخروج إلى الحج أن يكون البناء (٦) وغيره معنى في النفس وقد عرف فساده .

فصل

[في حد الكلام]

فأما ما يحد به الكلام فالذي كان يذكر في الكتب أنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة . وكان غرضهم حين قالوا في ذلك بالتقطيع أن يفعل مع الصوت صوت آخر ، فاذا فعل هذا فقد قطع وإلا لم يوصف بالتقطيع . إلا أن

(١) أ ، هـ : فقد . (٢) ا : — أن.
(٣) و : + في . (٤) هـ : كلاماً .
(٥) هـ : ما قلنا . (٦) مطموسة بالنسخة و « البناء » .

هذا الحد فيه ضرب من التكرار ، فان الحروف هي الأصوات المخصوصة . وعلى أنه قد يتأتى الكلام من حرفين كقولك من وعن وغيرهما . وقد جرى للشيخ أبي هاشم في البغداديات أن الكلام يجب تألفه من حرفين مختلفين ، وذلك بعيد لأنهما وإن تماثلا صح أن يكون كلاماً كقول النبي صلى الله عليه (١) « وما أنا من دد ولا الدد مني » (٢) والمراد به اللهو واللعب ، « واه » بالفارسية نظير .

واعتبر أيضاً في البغداديات كون الكلام مفيداً ، وذلك أيضاً لا يصح ، فان المُهمَل كلام ، وهو غير مفيد والاشارة مفيدة وليست بكلام . فالصحيح ما له نظام مخصوص من الحروف فيدخل فيه الحرفان وما زاد عليها . والنظام في التحقيق إنما هو التأليف ، وذلك لا يدخل إلا في الأجسام ، لكنه شبه بما يتوالى على السمع . فقيل : هو مؤلف ، والغرض به هو ما يصح تهجيه ، فلهذا لا تقع أصوات الطيور (٣) كلاماً لتعذر التهجي ، إلا أن يكون مُعلما كالببغاء وغيره ، وكذلك لا يقع صرير الباب وطنين الطست وصوت البوق [١١٧ ب] والمزامير وغيرهما كلاماً .

فأما : ع و ق ، فهو (٤) كلام وليس بحرف واحد ، بل هو في الأصل حرفان ، لكن لما كان الأمر (٥) مرتبتان . إحداهما (٦) أن يحرك الحرف والثانية (٧) أن يسكنه ، وكان في هذا الموضع الحرف ساكناً لأن تقديره « عي » أسقط (٨) الياء ، ولهذا يعود مثله عند الوقوف فيقول « عه » ، وإنما يزول عند

(١) ا : وكقوله صلى الله عليه (٢) هـ : من
(٣) ا : الطير . (٤) هـ : وهو .
(٥) ا ، هـ : الأمر . (٦) و : أحدهما .
(٧) في الأصل والثاني . (٨) ا : أسقطت .

الوصل ، لأن عندهم أن الابتداء لايقع(١) الا بالمتحرك ، والوقف لايكون الا على ساكن . ويبين هذا أنه يرجع فى التثنية والجمع إلى الأصل، فيقول: عيا وعوا، فقد صار المحذوف كالمنطوق به .

وقد وصف الشيخ أبو على الحرف الواحد بأنه كلام إذا عرف من حال المتكلم أنه يصله بغيره ، وقد(٢) خالفه أبو هاشم فى ذلك .

والمأخوذ من(٣) أهل اللغة أن أقل الكلام حرفان بأن تبتدىء بالمتحرك وتقف على الساكن ، وهذا يبطل قول أبى على . وقد تعلق فى ذلك بأن النحويين قالوا : الكلام ثلاثة أشياء : إسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، ثم جعلوا الحرف كالباء واللام وغيرهما من الزوائد . وهذا يقتضى أنهم جعلوا الحرف الواحد كلاما ، وهذا لايصح لأنه إسم صناعى لا لغوى ، فصار كالهمزة(٤) والجر عندهم(٥) فى هذه الحركات ، وكالجوهر(٦) والعرض عندنا .

وربما قال : ان(٧) القائل يقول(٨) : سمعت كلام فلان من أوله إلى آخره . وهذا يوجب كون كل حرف كلاما ، وهذا أيضا بعيد لأن غرضهم أنه ما فاته شىء منه . ولهذا يقال مثله فى الخطبة وفى قصيدة من الشعر وفى الأمر والنهى والخبر ، ثم لم يدل هذا على أن الحرف الواحد يكون خطبة أو قصيدة أو أمرا ونهيا وخبرا . وأقوى ما يتعلق به أن يقول : إن الاشتقاق لايكون الا من فعل

---

(١) ا : أسقطت
(٢) ا ، ه : — قد .
(٣) و : من
(٤) ا ، و : كالهمز
(٥) ا ، و : وعندهم
(٦) و : — و .
(٧) ا ، و : — إن
(٨) و : — يقول

حادث فى الحال حاصل ، فأما إذا انقضى(١) وعدم لم يثبت الاشتقاق ، ولو روعى فى الكلام آخره لبطل هذا الأصل . وقد خالفه أبو هاشم فيما قد بنى عليه كلامه الا أن الصحيح هو قول [١١٨ ا] الشيخ أبى على(٢) فى الاشتقاق .

والجواب ، مع تسليم هذا(٣) الأصل : أنه لايمتنع أن تكون الأوصاف تجرى على الأفعال والفاعلين عند مجموع أمور دون أن تنفرد على ما نعلمه من حال المشى(٤) لأنه لايوصف بذلك الا إذا كان أكوانا ، ولايوصف فاعله به الا عند اجتماعهما(٥) ، وكذلك فى حروف الجر(٦) ، وتسمية فاعله مخبرا ، وإن كان البعض موجودا والبعض معدوما ، وهكذا فى اليوم والشهر والسنة ، فلا وجه لما قاله .

فصل

فى إبطال كون الكلام قائما بالمتكلم

فأما من حد الكلام بأنه ما قام بالمتكلم فقد تجاهل لأنه قد يقوم به ماليس بكلام ، ومن شأن الحد أن يطرد وينعكس .

وبعد : فقد يوجد فى الصدى ما هو الكلام ، وإن لم يكن هو متكلما به بل المتكلم به(٧) هو الفاعل له ، وهذا يوجب أن ذلك ليس بكلام .

وبعد : فيجب أن يكون كلاما للسان إذا قام به . ويبطل أيضا حد من

---

(١) ه : ويقضى
(٢) و : أبو على
(٣) ا : — هذا
(٤) ا ، ه : الشىء
(٥) ا ، ه : اجتماعها
(٦) ا ، و : الخبر
(٧) ه : — به

بعده بأنه ما ينافى الخرس والسكوت ، لانا قد بينا أنه ليس بين هذه الأمور تناف ، فصح أنه المؤتلف(1) من حرفين فصاعدا على ما تقدم

فصل

فى جواز وصف الكلام بأنه صوت فى العدم

وإذا صح فى الكلام ما ذكرناه لم يوصف بأنه كلام فى العدم لانه يفيد وجودا على(2) وجه وهو وقوع الحرف على اثر غيره . وقد وصفه أبو على فى العدم كلاما لما جعل الحرف غير الصوت ، وأثبت الحرف الواحد كلاما على ما مضى من قبل ؛ ففرق بين الكلام والخطبة والشعر لأنه يفيد عند انضمام(3) الشىء إلى غيره ، ولم يكن هكذا قوله فى الكلام .

فأما(4) قولنا صوت فجار مجرى اللون ، فيصح أن يوصف به فى العدم لإفادته تمييز نوع من نوع ، وكذلك قولنا زاى هو كقولنا سواد ، فيجوز وصفه به فى العدم لانه ليس يفيد الوجود لا لفظا ولا من جهة المعنى ، فهذه(5) طريقة القول فى ذلك .

فصل

فى ضرورة ترتيب الكلام

لابد فى الكلام من أن يترتب فى الحدوث ترتيبا(6) مخصوصاً بأن يوجد البعض من حروفه فى إثر البعض(7) ، فإنها لو وجدت دفعة [118ب] واحدا

---

(1) ا : المختلف
(2) ه : + صفة
(3) ه : نظام
(4) ا : وأما .
(5) ا ، ه : فهذا
(6) ا : ترتبا
(7) ا : بعض .

لم يكن قولنا زيد بأن يكون كذلك أولى من أن يكون ديزا أو يزدا ، وبهذا يبطل قول الكلابية إذا أثبتت الكلام مخالفا لذلك ، لأنه يخرج عن الإفادة به . وكما لابد فى ذلك مما ذكرنا فلابد من ضرب من الاتصال ، لأنه لو وجد البعض بعد بعض على ضرب من التراخى لم يكن كلاماً . فإذا نطق بالزاى ثم نطق بالياء بعد ساعة ثم بالدال بعد ساعة أخرى ، فلا يكون كلاماً .

وعلى هذه الجملة لو قدر(1) فى أحدنا أن الله تعالى قد خصه بألسنة كثيرة ففعل بكل واحد منها حرفاً مخالفا(2) للحرف الآخر ، ووقعت هذه الحروف دفعة واحدة ، فهى وإن حصلت بها الفائدة لوقوع المواضعة عليها كما تقع بالكتابة والإشارة(3) ، فالأولى(4) أن لا يسمى كلاماً . وشبيه بهذه الجملة أن يقع حرف من أحدنا ينضاف إليه حرف من جهة الله تعالى لأن الأقرب أن لا يسمى كلاما إذا ، فنكون متكلمين(5) به ولا كلاماً لله تعالى ، وإنما يقال إنه تعالى(5) فعل بعض ما يسمى كلاماً . . . وفعلنا مثله . كما يقال مثله فى الكتابة والخطبة والشعر وغير ذلك لأن(6) هذا كله إذا حصل على الحد الذى صورناه لم يوصف أحدهم بأنه الكاتب أو(7) الخطيب ، والممتنع(8) أن يعرى عن(9) أن يكون له فاعل ، فأما أن لا يكون به متكلم فصحيح

---

(1) ه : قد
(2) ه : مخالفا
(3) ه : بالإشارة
(4) ه : فأولى
(5) ه : أن
(5) ه : متكلمين
(6) و : — تعالى
(7) و : و
(8) ه : والمتبع
(8) و : + عن
(9) و : — عن

فصل

في أن فائدة الكلام بحسب المواضعة]

ووقوع الفائدة فى الكلام موقوف على ثبوت المواضعة وأن يقصد المتكلم به بعض ما وضع له فى الأصل ، فلهذا لو لم يقصد القديم تعالى بكلامه ما وضع له لم يكن مفيدا . وهكذا الحال فى أحدنا الا أن يقع الاضطرار إلى(1) قصده فتكون الفائدة واقعة لا بنفس الكلام ، وإن وجدت عنده . وإنما أوجبنا ذلك لأن من عرف المواضعة تثبت له الفائدة ومن لم يعرفها لم يستفد به شيئا ، ولأجل ذلك لما لم يعرف العربى مواضعة الزنج لم يستفد بكلامهم شيئا [١١٩ أ] ومن عرفها صحت له الفائدة .

وبعد : فإذا صح أن وقوع الفائدة بالكلام لا يجوز أن يكون لشيء من أحواله الراجعة إليه فيجب أن تكون لحصول المواضعة عليه.

وبعد : فإذا كان السواد وغيره من الأعراض لما لم تصح وقوع المواضعة عليه لم تجز الافادة به . والكلام إذا وقعت المواضعة عليه صلح للفائدة به ، فيجب أن تكون الفائدة مقصورة على ثبوت المواضعة ، وعلى هذه الطريقة امتنع أن يستفاد بالضجيج وبالأصوات المزدحمة شيء من الأشياء ، لأن المواضعة لم تقع على مثل ذلك . وهكذا الحال فى صرير الباب وطنين الطست وأصوات المزامير والبوقات(2) وأصوات الطيور وغيرها ، لأن المواضعة فى جميع ذلك مفقودة

وصحة ما تقدم تبطل قول من أثبت كلاما قديما لأن المواضعة لا تقع على ما هذا سبيله ، بل لابد من حادث . بل يجب أن يكون حادثا مخصوصا ، لأنا قد بينا أن كل حادث لا يصح وقوع التواضع عليه كاللون وغيره ، وإن كان لابد

(١) ه : — إلى

(٢) ا ، ه : والبواقات

فيما يتواضع عليه من أن يكون مدركا أوفى حكم المدرك كالأصوات(1) والتأليف فى الكتابة بين الحروف ، وكالإشارة وعقد الأصابع . وتقوم الإشارة وما يجرى مجراها فى الخرس مقام الكلام فى غيرهم ولابد من ثبوت مواضعة سابقة(2) عليها ربما كان طريقا لوقوع الضرورة إلى مقصد المخاطب بكلامه . وقد تغنى الإشارة فى ابتداء المواضعة(3) على اللغات عن الاستقرار ، وقد يمكن أن يقام مقام الحادث ما يجرى مجراه بأن يتجدد عدمه كما أن الحادث يتجدد وجوده . فيقول القائل : إذا انقطع كلامى فرادى كيت وكيت وإن(4) لم تشاهد زيدان فى الدار فافعل كذا وكذا .

فإن قيل : فما قولكم فيمن ولد أصم وأوجبتم أن يخطر الله بباله وجوب النظر بأن لا ينتبه من ذى قبل ، وقد قلتم بأن الخاطر كلام فكيف [١١٩ ب] يستفيد به ولم يتقدم له العلم بتلك المواضعة . قيل له : الذى يمكن أن يقال فى هذا الباب أن من وصفت حاله يكون فى حكم المواضع مع نفسه على لغة لو تكلم لتكلم بها ، فيرد الخاطر عليه بذلك وتصح الفائدة فيه .

(١) و : كالصوت

(٢) ه : بقه

(٣) ه : الموضعه

(٤) ه : أو إن

فصل

[في قسمة الحروف إلى المستعملة والمهملة]

إعلم أن الحروف إذا كانت على حد يصح وقوع المواضعة عليها والإفادة بها فحالها لا يخرج عن وجهين : أما أن تكون المواضعة واقعة عليها ، فهو الذي يسمى مستعملا ، وإما أن لا تكون المواضعة قد وقعت عليها مع صحة ذلك فيها وهو(١) الذي يعبر(٢) عنها بالمهمل .

والمستعمل على ضربين : إما أن يكون مفيداً أو لا يكون كذلك . فإذا لم يفد فإنه ينقسم(٣) : فربما(٤) كان من الألقاب المحضة كقولنا زيد وغيره من أسماء الاعلام ، لأن ذلك قائم(٥) مقام الإشارة ، ولهذا متى وقعت فيه الشركة إحتيج إلى ضم غيره إليه . وربما لم يتمحض كونه(٦) لقبا وإن لم يفد كقولنا شيء . والفرق بينه وبين الأول أن هذا لا يجوز تغييره واللغة بحالها . ومن حكم اللقب صحة ذلك فيه ، فلهذا يجوز أن يسمى مرّة زيدا ثم بكرا ثم عمرا ، ولأنه إنما لا يفيد لا لأمر يرجع إليه ، بل لشيء يرجع إلى المسمى به حتى لو تنوعت المسميات وكان فيها ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وفيها ما هو بخلافه ، لكان قولنا شيء يفيد فيه هذا الوصف ، واللقب لا يفيد لأمر يرجع إليه .

وكما وقع الفرق بين اللقب المحض وبين ما يجرى مجرى المفيد ، فكذلك قد وقعت التفرقة بين المفيد على الحقيقة وبين اللقب المجرد ، لأن المفيد قد تفرقة

---

(١) و : فهو
(٢) ه يعتبر
(٣) ا ، و : ـــ عنه
(٤) ه : بما
(٥) ه : قام
(٦) ه : كقوله

معقولة لا تقوم الإشارة مقامها . واللقب غير مفيد أصلا . ولأن اللقب(١) قائم مقام الإشارة دون المفيد . ولأن المفيد لا يجوز تغييره واللغة بحالها ، واللقب يصح ذلك فيه . ولأن اللقب يتجدد بحسب مايقع من الحاجة إليه ، وعند حدوث الآلات والأشخاص دون المفيد . ولأن الإسم المفيد قد تقع فيه الشركة دون اللقب لأنه يراد للتمييز ، وإذا [١٢٠ ا] وقعت الشركة لم يبدل بغيره كراهة انتغيير الأسماء .

ومشايخنا قد جعلوا قولهم « شيء » من أبهم الأسماء وأعمها لأنه لا تقع به الإبانة ، وإنما تقتضى صحة العلم به والخبر عنه . وعلى هذا وصف الله تعالى بأنه شيء لما لم يكن من الألقاب المحضة . وإن كان الشيخ أبو عبد الله قد خالف في ذلك وقال : لولا ورود السمع بذلك لكنت لا أسميه شيئاً من جهة اللغة والعقل جميعاً لأنه كاللقب . وقد جرى في كلام الشيخ أبي على مايدل على أنه قائل(٢) بهذا القول أيضاً . إلا أنه إذا كانت فائدته صحة العلم به والخبر عنه ، وكان القديم تعالى قد عرفناه بصفاته ، صح الإخبار عنه بأنه شيء على ما يقوله باقي الشيوخ . وقد حكي عن الناشي أنه لا يسمى سوى الله شيئاً(٣) على الحقيقة وإنما يسميه مشَيِّئاً ، وكذلك فلا يسمى(٤) سواه قادراً موجوداً إلى غير ذلك وحكى عن جهم أنه لا يسمى الله شيئاً ، بل يسميه مشيئاً ، وهو على النقيض مما تقدم . ولا شبهة في تسميته جل وعز الآن .

وقد ورد السمع بأنه شيء . والكتاب قد نطق به . قال الله تعالى: « ليس كمثله شيء »(٥) وهذا يوجب أنه شيء وقال تعالى(٦) « قل أي شيء أكبر

---

(١) ا : ـــ اللقب
(٢) ا : قال
(٣) و : لا يسمى شيئاً سوى الله
(٤) ه : قد يسمى
(٥) من الآية ١١ من سورة الشورى
(٦) ا ، ه : تعالى

شهادة ، قل الله شهيد »(١) وهذا يقتضى أنه شىء . وليس يشبه ذلك قوله تعالى « قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده . قل الله(٢) » فيقال فإذ(٣) لم يجب أن يكون من جملة الشركاء ها هنا ، فكذلك لا يكون من جملة الأشياء هناك ، لأن الإستفهام متى كان بلفظة « أى » فجوابه يكون بذكر إسم فنقول أى رجل رأيت ؟ فيجب المجيب بقوله : زيدا أو عمرا . ولو أنه قال : هل رأيت زيدا ؟ لكان جوابه لا أو نعم . فإذا ورد فى مثل هذا الموضع بذكر إسم من الأسماء فهو كلام مبتدأ . وربما جعل قولنا شىء مفيدا فى النفى وإن لم يفد فى الإثبات . فإنك إذا قلت : أكلت شيئاً ، فلا يستفاد به إلا ما يستفاد بقولك أكلت . ولو قلت : ما أكلت شيئاً لأفاد فائدة زائدة لا يفيدها قولك ما أكلت . فيصير عموما فى النفى .

فأما القسم الثانى وهو ما يفيد من الكلام فعلى ضربين : فإما [١٢٠ ب] أن يفيد ما وضع له فى الأصل وهو الحقيقة ، وإما أن لا يفيد ذلك ، بل يفيد غير ما وضع له(٤) فهو المجاز ، ولأجل هذا لم تدخل الحقيقة والمجاز إلا(٥) فى المفيد دون الألقاب . ثم قد يصير المجاز فى اللغة حقيقة بأن يحصل من أهل اللغة عرف ثان(٦) فيصير كواضعة ثابتة . وإذا كان التعارف من جهة غيرهم فهو مجاز فى اللغة ، وإن عُدَّ حقيقة فى العرف والشرع .

وينقسم المفيد : فإما أن يفيد شيئاً واحداً(٧) فلا يتعداه وهو(٨) الخصوص

---

(١) من الآية ١٩ من سورة الأنعام (٢) من الآية ٣٤ من سورة يونس
(٣) ه : إذا (٤) ه : به
(٥) ه : لا (٦) و : ثانى
(٧) ه : ولا (٨) ا ، ه : فلا

وقولنا الله ، وإما أن يفيد فوائد ثم تنقسم : فإما أن تتماثل وأما أن تختلف فالأول هو ما يعم على طريق الصلاح أو على طريق الاستغراق والثانى هو كالأسماء المشتركة من جوز(١) وعين ولون وجارية وقرد(٢) وشفق ، وعلى هذا إستعملوا المقوق فى الحامل والحائل ، والسدفة(٣) فى الضوء والظلام . ويقال عسعس الليل إذا أقبل وعسعس إذا أدبر . واستعمالهم هذه الأسماء فى هذه المعانى المختلفة(٤) هو حقيقة فى الكل دون أن تجعل مجازا فى البعض

ولا يصح أن يقال : إنه يمكن رد هذه الفوائد فى هذه الألفاظ إلى معنى واحد على ما يحكى عن بعض أهل اللغة ، لأنه يتعذر أن يراد بالعين فى كل هذه المواضع ، على إختلافها ، معنى واحد ، فيجب أن يكون مفيداً لفوائد مختلفة .

وقد حكى عن الأصمعى أنهم قالوا أَسِدَ الرجل إذا فزع من الأسد ، وأُسِدَ إذا صار أسد . وأنهم قالوا قعد إذا جلس ، وقعد إذا قام لقولهم(٥) قعد على الأفلاس أى قام عليه ، وأن المسجور هو المملوء لقوله تعالى « والبحر المسجور »(٦) وهو أيضاً الفارغ . والحيف هو المستقيم وهو المعوج ، وعلى هذا يقال(٧) أشكى(٨) إذا زاد فى الشكوى وإذا أزالها ، والمائل القائم والذاهب لقولهم : رأيت شخصاً ثم تَمَثَّل عنى أى ذهب .

---

(١) ه : جوزف (٢) ه : وقر
(٣) ه : وفى الشرفة ( ) ه : المختلقة
(٥) ه : فقولهم (٦) الآية ٦ من سورة الطور
(٧) ه : قال (٨) ا ، ه : أشكى

فصل

[في أن قلب الأسماء لا يقلب المسميات]

وقد يصح ان يدخل في الأسماء قلب ثم لا يقتضي [١٢١ ا] ذلك دخوله في المسميات(١) على ما يحكي(٢) عن عباد لأنه منع أن يصير المجاز حقيقة ، والحقيقة مجازا ، وهذا بعيد لأن السواد لو سمي بياضا لم يخرج عما هو عليه في ذاته ، وعلى هذا يوجد السواد ولا مواضعة عليه أصلا . ولا يمكنه أن يمنع من صحة وقوع المواضعة من أهل اللغة على خلاف ما وقعت ، لأنه لا يتبع المعنى ولا يعرف إسمه وكذلك فليس الاسم بموجب(٣) للمعنى ، لأن الأعجمي(٤) يُلقن لفظة وإن لم يعرف معناها .

والذي يبين ثبوت هذه الطريقة في كلامهم أن الغائط كان مستعملا في المطمئن من الأرض ويجوز إستعماله(٥) في الكناية عن الحدث ثم صار حقيقة في هذا دون الأول . وكذلك القول في الدابة لأنها وضعت(٦) في الأصل لكل ما يدب ثم صار حقيقة في هذا الحيوان المخصوص . وكذلك الملك موضوع للرسالة ثم يستعمل(٧) في رسول مخصوص ، وكذلك الصلاة وغيرها . فثبت بهذه الجملة جواز أن ينقلب المجاز حقيقة والحقيقة مجازا ، ولا يوجب ذلك قلب المسمى .

---

(١) هـ : في المسمات — (٢) هـ : ما حكى
(٣) هـ : موجب — (٤) و : العجمي
(٥) ا : وتجوز باستعماله — (٦) هـ : أوضعت
(٧) و : استعمل

فصل

[في جواز قلب الأسماء لغرض]

ويصح عندنا قلب الأسماء والاتيان بمواضعة ثابتة إذا حصل فيه غرض صحيح . وعلى هذه الطريقة حسن الاصطلاح من أهل النحو والعروض(١) والفقه والكلام على ألفاظ أفادوا بها غير ما وضعت له في الأصل . وقد منع الشيخ أبو القاسم من جواز ذلك إلا(٢) بوحي ، وأنه متى إنقطع الوحي إمتنع جوازه ، وما بيناه قد أبطله .

فصل

[في تركيب الكلام المفيد وبيان أقسامه]

إعلم أن المفيد من الكلام يتركب من إسم وإسم أو فعل وإسم . وقد يقال هو المبتدأ والخبر والفعل(٣) والفاعل ، وهو في معنى الأول . وقد يقال هو بالقطع على أحد الجائزين ، وهذا يكون بالخبر دون المبتدأ وحده . فكأنك إذا قلت : ضرب أمكن أن يكون الضارب زيدا أو غيره ، فإذا قلت زيد فقد قطعت على أحد الجائزين وأفدت بكلامك .

وأقسام هذا المفيد هو : الأمر وما في معناه من سؤال ودعاء وطلب وعرض(٤) ، والنهي وما في معناه من تهديد ، والخبر وما يقوم مقامه من قسم وجحود وإثبات ونفي [١٢١ ب] وتمن(٥) وتعجب إلى غير ذلك . ورب

---

(١) و : العروض والنحو — (٢) هـ : ـ إلا
(٣) ا : أو الفعل — (٤) و : وعرض وطلب
(٥) هـ : ونهي

يحمل ما أجملناه مفصلا فيقال : هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار والتمنى والعرض ، هذا هو الذى يقوله أهل اللغة . وربما كان الكلام كله خبراً[٦] ، ونحمل كل ما فصلناه داخلا فيه ، وسنبين[٧] أن الجميع خبر ولكن الأول أظهر . والذى يجب أن نتكلم فيه هو أن التمنى معدود فى أقسام الكلام وأن نذكر حدود هذه الألفاظ .

(٦) هـ : خيراً

(٧) ا ، و : فتبين

فصل
فى التمنى

ذكر أبو هاشم فى الجامع التمنى وجوزه معنى يوجد فى النفس . وهذا قول وجد لأبى على فى بعض نسخ جوابات الخراسانيين . وقال فى غير هذا الموضع إنه قول مخصوص ، وإن كان لابد فيه من اعتقاد وقصد ، وهذا[١] هو الصحيح . فكأن القائل إذا قال : ليت كان كذا أو ليت[٢] لم يكن كذا ، واعتقد أنه كان ينتفع به أو يزول عنه ضرر فى الإثبات والنفى وقصد إلى هذا القول فهو متمن ، والأصل هو[٣] القولُ وما عداه شرط ، لأن أهل اللغة قد عدوه فى أقسام الكلام . والطريقة فى أن التمنى ليس إلا ما قلنا[٤] كالطريقة فى سائر ما تقدم ، مثل نفينا كون الكلام معنى غير الصوت إلى ما شاكله

فأما إثباته معنى فى النفس فبعيد لمثل ما نبينا به[٥] من كون الكلام معنى فى النفس . فالطريقة فى الموضعين واحدة .

ولا يمكن أن نجعل التمنى إرادة ولاشهوة ، لأن التمنى يتعلق بأن لا يكون الشيء وبالماضى دون الارادة ، وقد يريد ما يضره ولا يتمناه ، ونحن نقدر عليه ولا نقدر على الشهوة ، وليس بمقصور على المدركات دونها . ولا يثبت التمنى إلا مع اعتقاد أو علم[٦] . والشهوة تثبت فى الساهى ، ومتى كان التمنى قولا على ما ذكرنا[٧] ، صح تعلق المنى بالمتمنى ، فيقول قائل : ليتنى كنت تمنيت هذا الشيء[٨] المتمنى قبل ذلك التمنى .

(١) هـ : وا هذا !!

(٢) هـ : — ليت

(٣) و : متمنى

(٤) هـ : + أن

(٥) هـ ما قلناه

(٦) هـ : ما معناه

(٧) هـ : وعلم

(٨) و : ما قلناه

فصل

في الأمر

فأما الأمر فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة : إفعل ، أو ما يقوم هذا المقام من الصيغ . [١٢٢ ا] والنهي هو قوله لمن دونه لا تفعل ، أو ما هو بهذه المثابة ، ولا(١) [١٢٢ ا] تذكر في حدهما(٢) الإرادة والكراهة ، لأن ما يؤثر في حكم الشيء لا يذكر في حده . ولأنه قد نعلم أمرا ونهياً ، وإن لم تعلم الارادة والكراهة ، بل يستدل بالأمر والنهي عليهما . والعلم بالحد والحدود واحد .

وأما الخبر فهو ما يصح(٣) فيه التصديق والتكذيب ، وهذا أولى من أن نقول : ما يدخله الصدق والكذب ، لأنهما خبران والشيء لا يحد بنفسه . وإذا قلب ما حددناه ، بمعنى أنه يصلح من السامع أن يقول للقائل صدقت أو كذبت كان(٤) سليما .

وينقسم الخبر الذي له مخبر إلى قسمين : أحدهما أن يكون صدقا وهو الذي مخبره على ما تناوله . والثاني أن يكون كذباً وهو الذي لا يكون مخبره على ما تناوله . وقد يخبر المخبر(٥) عما لا أصل له ، فلا يكون لخبره مخبَر . ويفارق الأول الذي يثبت مخبره . فمرة يتناوله على ما هو به ، ومرة على خلافه . ولسنا(٦) نعتبر في كونه كذبا أو صدقا علم المخبر بأن الذي يخبر به على ما أخبر أو ليس على ما أخبر . وقد ذكر أبو عثمان في صيغة الكلام جواز خروج الخبر عن الصدق والكذب عند فقد العلم بحال ما أخبر(٧) ، ويجري ذلك مجرى

(١) هـ : فلا
(٢) هـ : في حدها
(٣) هـ : مما يصح
(٤) هـ : طارا
(٥) هـ : الخبر
(٦) هـ : — و
(٧) هـ : ما أخبره

الاعتقاد الذي يخرج عن أن يكون علما(١) أو جهلا إلى أن يكون تقليدا أو غيره ، والصحيح خلافه . يبين هذا أنه لو كان ما قاله لتناقض قولنا : فلان يكذب ولا ندري أنه يكذب ، لأنا بأول الكلام قد أثبتناه عالماً ونفينا ذلك في الثاني .

وعلى هذه الجملة قال الله تعالى « ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون »(٢) وقال « إن تتبعون إلا الظن »(٣) « وإن هم إلا يخرصون »(٤). فأثبتهم كاذبين مع الظن . فإن كان خلافه من جهة اللفظ فما قدمنا يبطله ، وإن كان من جهة المعنى فنقول : لا يستحق الذم ما لم يكن عالماً . فعندنا [١٢٢ ب] أن التمكن من العلم قائم مقامه ، وإنما يصح له ذلك بناء على قوله في المعارف ، وليس الحال في الخبر كالحال في الاعتقاد لأنه لا خبية في الخبر إلا أن يكون مخبره على ما تناوله أو ليس على ما تناوله . فلا يخلو(٥) من الصدق والكذب . والاعتقاد قد(٦) يجوز أن يكون متعلقا بالشيء على ما هو به أو(٧) ليس على ما هو به . ثم إذا كان متناولا للمعتقد على ما هو به فقد يجوز أن يقارنه سكون النفس وقد يجوز أن يفارقه ذلك فيكون الأول علما دون الثاني .

فصل

[في صدق النبوة وكذب ادعاء مسيلمه]

إن قال : ما قولكم في خبر المخبر عن أن(٨) النبي صلى الله عليه وآله(٩)

(١) ق : و
(٢) الآية ١٨ من سورة المجادلة
(٣) من الآية ١٤٨ من سورة الأنعام
(٤) الآية ١١٦ من سورة الأنعام
(٥) هـ : فلا يخلوا
(٦) هـ : فقد
(٧) هـ : وليس
(٨) هـ : — أن
(٩) ا : النبي عليه السلام

ومسيلمه(١) لعنه الله صدقا أو كذبا فى إدعاء النبوة ؟ . قيل له : لاشبهة فى قبحه بل فى كونه كفرا على بعض الوجوه . وإنما إختلاف(٢) شيوخنا فى : هل يكون كذبا أم لا ؟ قال الشيخ أبو على : أن خبره كذب ، وعلل ذلك بأن هذا يقتضى صدق مسيلمة فى إدعاء النبوة فى حال صدق النبى عليه(٣) أو قبله أو بعده ، أو كذب النبى فى حال كذب مسيلمة أو قبله أو بعده . ومعلوم أن النبى عليه السلام(٤) غير كاذب فى هذه الأحوال وأن مسيلمة غير صادق فى شىء فيجب أن يكون هذا الخبر كذبا . وهذه العلة بعينها قد حكيت(٥) عن المبرد ، إلا أنها لا تستقيم من حيث أن ظاهر الخبر ليس فيه ذكر التوقيت بهذه الأوقات وعلى هذا يصح أن يتكلم المتكلم بذلك ، ولا يخطر بباله ما قاله أصلا . والصحيح فى العلة ما ذكره الشيخ أبو عبدالله لأنه قال : إن مخبر هذا الخبر هو على خلاف ما أخبر به المخبرمن حيث اقتضى إشتراكهما فى الصدق أو الكذب ، وهما لم يشتركا فيه ، فوجب أن يكون الخبر كذبا لأن حقيقة كونه كذباً موجودة فيه .

فأما أبو هاشم فقد يجرى فى كلامه أن الخبر الذى قد وصفنا(٦) حاله كذب ، لكنه ذكر فى « نقض الأبواب » أنه يعرى عن الصدق والكذب ، وأجراه مجرى خبرين : أحدهما يتضمن صدق النبى صلى الله عليه وآله ، والآخر يتضمن صدق مسيلمة . [١٢٣ ا] فكما لا يصح فى خبرين مظهرين أن يوصفا بالصدق أو الكذب بل يفصل الحال فيه ويفيد وإلا إقتضى تكذيب الرسول عليه السلام أو تصديق مسيلمه ، فكذلك الحال هاهنا . ويقول : إنما أقته مقام

---

(١) ه : — و
(٢) ا ، و : إختلف
(٣) ه : النبى صلى عليه ، و : النبى صلى الله عليه .
(٤) ه : صلى الله عليه .
(٥) ه : محكية بعينها .
(٦) ه : « ضمنا

خبرين لأن ألف التثنية قائمة مقام واو العطف ، ولهذا أبطلنا إيجاب الواو للترتيب(١) ، وإلا كان يلزم مثله فى ألف التثنية .

وربما قال : لولا أن الحال على ما ذكرته لصح فى المخبر أن يصدق أو يكذب . فإذا إمتنع الأمران فيه ، وجب أن يخلو من(٢) الصدق والكذب .
وجوابنا : أن الخبرين المتميزين يكون الحال فيهما بخلاف(٣) الحال إذا كان اللفظ واحدا ، وقوله(٤) : النبى صلى الله عليه وعلى(٥) آله ومسيلمة صدقا هو بلفظ واحد . فإذا لم يجز أن يكون صدقا ، فيجب أن يكون كذبا . والذى قاله ثانيا فالمانع منه هو الإيهام فقط حتى لو أوردناه على وجه يزول معه الإيهام لساغ ، بأن يقول : كذبت فى قولك بأنهما مشتركان فى الصدق أو فى الكذب . ولا يمكنه أن يقول : فهلا صدقتموه على وجه يزول معه الإيهام لأنا قد دللنا على أن الخبر كذب ، فتصديق قائله لا يصح على شىء من الوجوه .

فصل

[فى أن الصفة والوصف أسماء]

ومما هو فى معنى الخبر قولنا وصف وصفة لأنهما(٦) خبران عن كون الموصوف على حالة أو حكم أو نفى ذلك أو كيفيته(٧) أو ضرب من التفرقة . ولهذا يصح(٨) فيهما التصديق والتكذيب ولا يدخلان فى الألقاب ، بل يدخلان فى الأسماء(٩) المفيدة .

---

(١) ا ، ه : الترتيب
(٢) و : عن
(٣) ه . خلاف
(٤) ه : وقول
(٥) ا ، ه : — على
(٦) ه : لأنها
(٧) ه : كيفية
(٨) ا : فصح
(٩) ه : الأشياء

فصل

[في أن الخبرين المختلفين لا يختلفان في الجنس]

وإذا كان أحد الخبرين صدقا والآخر كذبا فليست بينهما مخالفة فى الجنس لأجل ذلك ، على ما حكى عن الشيخ أبى القاسم ، بل يصح أن يكون الجنس واحدا . فلهذا إذا قال القائل : زيد فى الدار وهو فيها كان صدقا ، فلو أورد[1] هذه الحروف وزيد غائب عنها [١٢٣ ا] لكان كذبا . والحروف متماثلة لالتباسها[2] على المدرك [١٢٣ ب] ولغير ذلك من الوجــوه التى بها يعرف التماثل .

ولا يمكن إثبات تناف وتضاد[3] بين الصدق والكذب لأنهما يرجعان إلى إفراد الحروف . والصدق والكذب يتناولان جملة من الحروف ، ولأنا قد بينا أنهما قد يكونان من جنس واحد بل نفس ما هو كذب يصح وقوعه صدقا . وبعد : فهما خبران مخصوصان ولا يصيران كذلك إلا بالقصد والمواضعة ، والتنافى والتضاد[4] لا يقفان على ذلك .

فصل

[في حصول المناقضة في الأقوال]

والمناقضة تدخل فى الأقوال بأن يورد المتكلم فى أول كلامه ما تباين فائدته الفائدة المعروفة بآخره . مثل أن يقول : أسود ليس بأسود ، هذا من حيث العبارة . ومن جهة المعنى هو أن يقول : عالم ميت أو معدوم متحرك أو أسود أبيض إلا على ضرب من التراخى ، بأن يكون فى حال قوله أسود قد[5] وجد

(١) ه : ورد

(٢) ا ه : لالتباينها

(٣) ه : أو تضاد

(٤) ه : وانتصار

(٥) ا : وقد

فيه السواد ، وفى حال قوله أبيض قد وجد فيه[1] البياض . ويصح أيضا على غير هذه الطريقة بأن يكون البياض عقيب وجود السواد ، فيكون حال وجود أول حرف من قوله أسود قد وجد السواد وكذلك فى البياض . والمعتبر فى ذلك هو بحال المخبر وقصوده .

فأما دخول المناقضة فى الاعتقاد فلا تصح ، لأن الجمع بين الاعتقادين لا يصح ، وإنما صح ذلك فى الحروف والكلام لأن الجمع ممكن . ومما هو فى مثل هذا الحكم المحال لأنه يدخل فى الكلام دون الإعتقاد ، ويدخل فى المعانى مشبها[2]، وهذا مثل قولك ضربت زيدا غدا أو أضربه بالامس ، لأنه قد أحال الكلام من جهته : ثم يقال تشبيها[3] بذلك أن كون الجوهر متحركا ساكنا وأسود أبيض[4] فى حالة واحدة[5] محال .

فصل

[في أن الخبر والنهي والأمر تختلف لمعان تقترن بها]

إعلم أن صيغة [١٢٤ ا] الخبر والأمر والنهى[6] يصح وجودها ولا تكون بهذه الأوصاف ، وإنما كانت[7] كذلك لمعان تقترن بها . وقد خالف الشيخ أبو القاسم فى ذلك وقال : إنما يكون خبراً لعينه وكذلك فى أقسام الكلام كلها . والدلالة على ما نقوله : أنه لو كان كذلك لعينه لما لزم وقوف كون[8] الخبر مخبرا على كونه معتقدا ، ولتأتى[9] من الساهى والنائم الأخبار . فحيث

(١) ا ، و : — فيه

(٢) ه : شبيها ، و : مشتبهاً

(٣) ه : شبيها

(٤) و : وأبيض

(٥) ه : واحد

(٦) ا ه : والنهى والأمر

(٧) ه : يكون

(٨) ه : — كون

(٩) ه : والتأتى

وقف على ذلك دل أنه يكون كذلك بالإرادة وهى لا تثبت من دون الاعتقاد ولأن الخبر عن زيد لو كان لا يصح أن يكون خبر إلا عنه دون غيره ، لوجب إختصاص كل خبر بمخبر معين . فكان إنما يصح أن يخبر على قدر قوى لسانه ، حتى إذا(١) قدرنا أنه يقدر على عشرة أجزاء من الحروف ، يجب أن يقدر على الإخبار عن عشرة من الزيدين ، وانعذر عليه أن يخبر عن أزيد من ذلك ، لأن القدرة الواحدة لا يصح تعلقها والمحل والجنس والوقت واحد ، إلا بخبر(٢) واحد .

وإذا كانت هذه الحروف ، أعنى الزايات والدالات وغيرهما متماثلة ، فما ذكرناه لازم . وإذا حققنا فالذى نسمعه من الحرف الواحد ليس هو جزءا واحدا من الفعل ، ولكنا قربنا الامر فيه ولابد من الحاجة إلى قدر بعدد تلك الأجزاء . ولا ينقلب علينا هذا الإلزام فى الإرادات التى بها يصير الكلام خبرا عن أشخاص متغايرة لأنها تكون مختلفة . والقدرة الواحدة متعلقة بما لا غاية له من المختلفات وإن كان الوقت والمحل واحدا . هذا لو إحتيج إلى إرادات ، فكيف والواحدة منها(٣) تكفى بأن يصير بها الكلام خبرا على ما تقوله فى الخبر عن الجمع العظيم ، بل فى الخبر عما لا يتناهى ، إنه لا تجب فى إرادته أن تنقسم على عددهم . وإذا صحت هذه الجملة ، وكان المعلوم أنه لا أحد من القادرين إلا ويقـــدر على الاخبار عما لا يتناهى ، فيجب بطلان كل قول يؤدى إلى خلافه .

وبعد : فلو كانت [١٢٤ ب] هذه الصيغ لا يصح استعمالها إلا فى أشياء مخصوصة ، لأنها موضوعة [١٢٤ ب] لها بعينها(٤) ، لما صح التجوز فى الكلام

(١) مكرره بالنسخه ه : حتى إذا (٢) ا ، و : بجزء
(٣) ا : منهما (٤) ا ، ه : لعينها

ولا التعريض ولا التورية ولا تخصيص العام ، لان التجوز إنما يثبت متى استعملت هذه الصيغة بعينها فى غير ما وضعت له ، فيجب أن تتبع الاختيار والمواضعة لا أن تكون كذلك لعينها . ومتى قيل : إنما يتجوز به غير ما يستعمل حقيقة ؛ لم يصح ؛ لأنه يقتضى بطلان التجوز فى الكلام ويوجب التفرقة فى الإدراك بينهما .

وبعد : فالفائدة فى الكلام تابعة لوقوع المواضعة عليه ، ولهذا (١) لو وجد ما هو بصورة الخبر ولا مواضعة ، ما كان خبراً . ولو نطق به الأعجمى وهو لا يعرفه(٢) ، لما كان مخبراً ، فكيف يكون كذلك لعينه ، وما يستحق للعين لا يتبع الاختيار . فكما صح فى الأصل أن لا يقع التواضع عى هذا الحد ، فكذلك يجوز وجود هذه الصيغة لا خبراً .

وبعد : فلا مانع يمنع من أن يقصد أحدنا بالحروف التى هى خبر عنده عن زيد الإخبار بها عن عمرو ، فلا يخلو : إما أن تكون خبرا عنه فيبطل قوله أن كان خبرا عن زيد لعينه ، وإما أن لاتصير خبراً عن عمرو ومع قصده إلى الاخبار به عنه ، وهذا أيضا باطل . وإذا صحت هذه الجملة ، صح فى الخبر الواحد أن يكون خبرا عن جماعة ولم يجب إنقسام الخبر على عدد المخبرين . ويصح تعظيم الجماعة ومدحهم وذمهم وذلك بخبر واحد . وإلا لزم أن يكون فى القادرين من لا يقدر إلا على الاخبار عن قدر دون ما زاد عليه .

وعلى هذه الطريقة يصح الإخبار بالخبر الواحد عما لا يتناهى بأن يقول : نعيم أهل الجنة دائم ، وإن كان(٣) ما لا يتناهى لا يصح وجوده . ونحن وإن

(١) ا ، و : فلهذا (٢) ه : لا يعرف
(٣) ه : ـ ن

أخبرنا على طريق الجملة ، فالقديم جل وعز قد أخبر على سبيل التفصيل بقوله «أكلها دائم(١)» ، وإنما قلنا أنه أخبر(٢) بذلك مفصلا [١٢٥ ا] لأن الخبر من شأنه أن يطابق(٣) العلم ، وهو تعالى عالم على التفصيل بنعيم أهل الجنة فيكون خبره على هذا الحد .

---

(١) من الآية ٣٥ من سورة الرعد

(٢) ا : مخبر (٣) ه : يطاق

فصل

[في أن الخاطر هل هو كلام أم لا]

الخاطر عند الشيخ أبي هاشم هو كلام خفي يفعله الله تعالى في داخل سمع المكلف ، أو يفعله الملك بأمره جل وعز . ومنع الشيخ أبو علي من أن يكون كلاماً . ثم جوز فيه مرة(١) أن يكون فكرا ، وقال في كتاب «الخاطر» أنه إعتقاد ، وربما قال بل هو ظن . وقد قال أبو هاشم : إن أبا علي قد أقام الخاطر مقام دعاء الداعي ، وهذا يقتضي أنه يذهب إلى أنه كلام ، إلا أن المنصوص له بخلاف ذلك . وإذا وجد منه نص على أن الخاطر(٢) هو ما هو ، فلا وجه للقياس .

والذي يدل على أنه كلام أن الخاطر من حقه أن يغير حال المكلف في الخوف ، وإن كان من أفعال القلوب ، فأما أن يجعل إعتقاداً أو ظناً أو فكراً – ومعلوم أن حالة من يرد الخاطر عليه ليست حالة المتخير في خاطره — فلا يجوز أن يكون من فعله . ولا يجوز أن تقدر الملائكة على فعل هذه المعاني في(٣) الواحد منا ، لأنها تقدر بقدرة . وإنما تعدى الفعل عن محال قدرها بالإعتماد ، ولا حظ له في توليد(٤) الإعتقاد وماشاكله ، فيجب أن يجعل من فعله جل وعز(٥) .

ولو(٦) وجد من جهته إعتقاد لزم كونه علما ، لأنه عالم بمعتقده . وليست هذه حال من يطرقه الخاطر ، لأنه ليس يعلم أنه متى أخل بالنظر إستحق العقاب من جهة الله تعالى من حيث يبقى ذلك العلم بذاته أولا . وإذا كان ظناً فلا يجوز

---

(١) ا ، ه : مرة فيه (٢) ا ، ه : – هو

(٣) ه : – في (٤) ه : تولد

(٥) و : عز وجل (٦) ه : فلو

كونه من قبله جل وعز ، لأنه لا حكم للظن إلا عند أمارة تختص فاعل الظن بأن تكون أمارة له ، لا أنه يجب كونها من فعله ، فعندها يختار إيجاده . فهو كتأثير الارادة فى الخبر أنه إنما تثبت متى كانت من فعل فاعل الخبر . وإذا لم تجز الأمارة [١٢٥ ب] على الله لم يجز أن يكون الخاطر ظنا صادرا من جهته .

وقد جعلنا الخاطر مما يرد على المكلف لا باختياره . وأما الفكر فلا يجوز أن يصرف الخاطر إليه وإلا وجب أن يكون المرء مضطراً فى بعض الحالات إلى شىء من أفكاره ومعلوم خلافه .

هذا والنظر بمجرده لاحظ له فى الدعاء إلى الخوف، وإذا جعل نظرا مولدا للعلم . فإذا اضطرنا الله إليه فقد إضطرنا إلى مايتولد عنه من المعرفة . وحال من يرد الخاطر(١) بخلاف ذلك ، فبطل أن يكون من أفعال القلوب . فأما أفعال الجوارح فالذى يقع التنبيه بها هى الاشارة . وسواء(٢) جعلت من قبل الله تعالى أو من قبل غيره ، فالعلم بها يترتب على العلم بذات المشير ، وإن كانت لا تصح إلا على الأجسام والله يتعالى عن جواز هذه الصفة عليه.

وأما الكتابة فلابد من مشاهدتها ليقع التنبيه بها . ولا شبهة فى أن حال الخاطر مخالفة لذلك ، لأن من يخطر بباله الشىء لا يشاهد كتابة ولا يدركها . ومن حيث يقع بالكتابة تنبيه وتخويف لا يجب أن يسمى خاطراً ، كما لا يجب مثله فى دعاء الداعى ، فقد خلص كونه كلاماً .

والذى يوضح كونه كلاماً أنه يخطر لكل أحد على اللغة التى قد عرفها ، فلا يخطر العربى(٣) بالزنجية ولا بغيرها من اللغات المجهولة . ولولا أنه كلام(٤) لما وجب ذلك .

(١) و : + هو
(٢) ه : سواء
(٣) ه : للعربى
(٤) ه : كلاماً

فإن قيل : إن هذا القول يخالف(١) الاجماع لأن الأمة مطبقة على أن الله تعالى يخص بكلامه بعض الأنبياء ، وقولكم يقتضى أنه يكلم غيرهم . قيل له : إن الذى أجمعوا عليه أنه خص(٢) بكلامه جهرة(٣) بعض الأنبياء، وبذلك يظهر التعظيم والتشريف . فأما على غير هذه الطريقة فلا إجماع ، كيف وقد خاطب الله تعالى المكلفين أجمع بقوله « أقيموا الصلاة »(٤) .

هذا ولسنا نوجب أن يتولى الله فعل الخاطر ، بل يجوز أن يفعله بعض الملائكة [١٢٦ ا] بأمر من جهة الله تعالى .

فإن قال : هذا يقتضى إثبات كلام لا يتميز عن الفكر ، فهلا نفيتموه(٥) ؟ قيل له : إن الصوت الذى يدركه النائم لا يتميز له ولا يجب نفيه ، فهكذا (*) الحال فى الخاطر .

فإن قيل : فما قولكم فى الأصم الذى يولد كذلك أو الذى لا يولد كذلك، كيف يجوز ورود الخاطر عليه وهو لا يسمع الكلام ؟ قيل له : إنا لا نوجب الخاطر على كل أحد(٦) ، بل تقع الغنية عنه(٧) عندنا بالتنبيه من ذى قبل . وإذا صح ذلك لم يصر ما أوردته قدحا فى قولنا(٨) أنه كلام .

وبعد : فالأصم الذى لم يولد كذلك يصح ورود الخاطر عليه ، لأنه إنما يمتنع سماعه للكلام الظاهر ، فأما الواقع فى داخل سمعه وناحية صدره ، فإنه

(١) ه : + بخلاف
(٢) و : خيص !!
(٣) ا ، ه : جهيرة
(٤) من الآية ٤٣ من سورة البقرة
(٥) ه : يقتضى !!
(*) ه : وهكذا
(٦) و : مكلف
(٧) و : عنه
(٨) ه : قوله

يسمعه ويعرفه ، ولهذا يسمع إذا قرب الانسان فه[1] من صماخه . فأما من ولد كذلك فالخاطر يصح وروده عليه بما قد قرره فى نفسه من اللغة او كان ممن يتكلم ، هذا إن لم يتنبه من ذى قبل . فإن فقدت فيه هذه الوجوه كلها بينا أنه غير مكلف ، ولا يكون لأحد أن يقول : فقد كلف الله عندكم من لايقدر ولا يعلم.

فصل

[فى إبتداء اللغات]

إبتداء اللغات لا يكون إلا بالمواضعة ، ثم يحصل التوقيف من بعد ، هذا قول أبى هاشم . وجوز أبو على أن يكون إبتداء اللغات مواضعة ، وجوز أن يكون توقيفاً . وكلامه فى التفسير هو على أنها[2] توقيف . وقال أبو القاسم لا يكون الا توقيفاً . وأوجب هو وغيره من البغداديين وجوب البعثة لتعريف اللغات . وإنما أوجبنا ما قاله أبو هاشم لأن الخطاب الصادر عن الله تعالى يكون الغرض به معرفة مراده بخطابه ، فإذا لم يتقدم للمخاطب مواضعة على تلك اللغة مع غيره ولم[3] يكن فى حكم المواضع مع نفسه على لغة ، لم يفهم بالخطاب منها[4] شيئاً ، فيجب تقدم المواضعة لتصح معرفة مراد الله بخطابه ، ثم يقع التوقيف من بعد لأنه فرع على ذلك . فإذا لم تتقدم منهم المواضعة لم يمكنهم أن يعرفوا بالتوقيف شيئا ، لأن ذلك أيضا يكون بكلام .

ولا يمكن أن يقال : إنه يقع لنا إضطرار إلى قصده تعالى بالخطاب ، لأن ذلك ينـــافى [١٢٦ ب] التكليف ، وكيف يصح أن تعرف ذاته بدلالة وضعية ضرورة[5] .

---

(١) ه : فاه (٢) ا : أنه

(٣) ه : — و (٤) ا ، ه : — منها (٥) ه : إضطراراً

وإذا قيل : إنه تعالى يخلق الكلام فى جسم ويفعل ما يجرى مجرى الاشارة إلى المحل الذى فيه السواد ، فيقع للسامع العلم به ويكون توقيفا ، كما يقع من الملقن لغيره مثله ، فنعرف قصده تعالى بهذه الطريقة . فمن جوابنا : أن هذه الإشارة إذا توجهت إلى محل وفيه الطعم واللون ، فلا ينصرف قوله سواد إلى أحدهما دون الآخر ، وإنما أمكن[1] هذا فى أحدنا لأنه يضطر إلى قصده . وعلى أن أبا القاسم لايثبت الله تعالى مريدا على الحقيقة وقاصداً ، فكيف يقول بوقوع العلم بقصده .

ولا يمكن أن يقال : هلا جاز أن يخلق الله تعالى فى العاقل العلم الضرورى بمراده بخطابه ، ثم يعرف هو غيره فيحصل التوقيف[2] على هذا الحد ، لأن ذلك العاقل لابد من كونه مكلفا فلا يصح أن يعرف مراد الله ضرورة . ومتى كان الكلام فى مراهق لم يبلغ كمال العقل ، فمن البعيد أن يصح خلق[3] العلم فيه بمراد الله جل وعز[4] مع أنه غير عاقل لأن هذا جار مجرى الخفى والجلى من باب واحد . فقد صح أن إبتداء اللغات المواضعة[5] ، ثم يطرأ التوقيف عليها من بعد .

قال الشيخ أبو القاسم : المواضعة على اللغة[6] لا تمكن إلا بعد تقدم غيرها من المواضعات على الكلام أو من المواضعة على الكتابة ، فأما عند فقد ذلك فالمواضعة متعذرة .

---

(١) ه : يمكن (٣) ه : + الله

(٢) ه : التوقف (٥) ه : لم

(٤) و : عز وجل

(٦) و : اللغات

قيل له: لا نسلم إمتناعه، بل يصح فيمن عرف صفة الحروف وأمكنه فعلها بلسانه، أن يأتى بها ويضم إليها الاشارة فتقع الضرورة إلى قصده على ما(١) يعلمه أحدنا إذا أراد أن يكلم غيره بلغة لا يعرفها، وإنما لا يقع هذا الجنس من الناس لفقد الدواعى إليه وإلا فهو ممكن.

فإن قيل: المولود أصم لا يمكنه أن يتكلم لما لم يسمع الكلام، فدل على(٢) أنه فى الابتداء توقيف. قيل له: إنما يتعذر الكلام عليه لفساد آلة الكلام، كما أنه لم يسمع لفساد آلة السماع لأن العادة هكذا فيمن يولد أصم فما فى هذا مما يقتضى [١٢٧ ا] أن اللغة توقيف.

فأما(٣) قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها»(٤) فليس بموجب كون اللغة توقيفاً، لأنه تعالى عرّفه اللغات التى يتواضعون عليها من بعد ليصير إخباره بتلك(٥) معجزة له عليه السلام(٦). ويحتمل أن يكون قد عرّفه ما يتكلمون به، فإذا كلمهم على ما يطابق مواضعتهم صار معجزة له، وليس فيه أنه لم تكن تلك اللغة بمواضعة بينهم. وقد يؤول قوله الأسماء على المسميات لأنه قال(٧) «ثم عرضهم على الملائكة»(٨)، وهذا لا يصح إلا فى المسميات دون الأسماء، ولابد من(٩) أن يكون تعريف الله تعالى آدم عليه السلام ذلك بعد تقدم علمه بمواضعة(١٠) على بعض اللغات ليعرف(١١) بها غيرها، وهذا يؤذن بصحة

---

(١) ه: — ما
(٢) ه: — على
(٣) و: وأما
(٤) من الآية ٣١ من سورة البقرة
(٥) و: بذلك
(٦) ا، ه: — عليه السلام
(٧) و: + تعالى
(٨) من الآية ٣١ من سورة البقرة
(٩) ه: — من
(١٠) ه: مواضعة
(١١) ا، ه: فيعرف

ما قلناه. ويجب تقدم كونها أسماء ليصح تعليمها من بعد. ومتى وقعت عن جماعة كثيرة مواضعة على لغة، فغير جائز أن يذهبوا عنها بأجمعهم مع كمال عقولهم، فلهذا لا يصح ما يحكى من أولاد نوح عليه السلام أنه تبلبلت ألسنتهم وأنه إنما سمى ذلك الموضع بابل لهذا الوجه.

فصل
[فى اختلاف اللغات]

والاختلاف ثابت فى اللغات(١) سواء كانت بالتوقيف أو بالمواضعة فإن قلنا بأنها فى الأصل وقعت عليها مواضعة، فاختلافها هو لتعذر إجتماع الخلق الكثير على فعل واحد فى وقت واحد. وإن كانت بالتوقيف فالله تعالى خالف بين بعضها وبين بعض ليقع الفصل للسامعين، وليصير ذلك طريقا للمعرفة الضرورية للفرق(٢) بين المخاطبين كما جعل(٣) الإدراك طريقا للفصل فيمن يرى ويبصر. وإذ حكمنا باختلاف اللغات فلسنا نعنى به إختلاف الحروف، وإنما الغرض إختلاف التراكيب الحاصلة فيها.

وقد يقع الاتفاق فى لغتين على شيء واحد. فإن المشكاة وافقت لغة العرب فيها لغة الحبش، والقسطاس وافقت فيه هذه اللغة لغة الروم. وقد تقع أسماء معربة كسجيل واستبرق وغيرهما، وكإبراهيم ويعقوب وغير ذلك من الأسماء العجمية.

وقد جعل الله تعالى التمكين من آلة الكلام ومن تركيب هذه الحروف على وجوه مختلفة تفاد(٤) بها المعانى أجمع، وإن لم تصح إفادتها(٥) بغير الكلام

---

(١) ه: — والاختلاف ثابت فى اللغات
(٢) و: — للفرق
(٣) ه: حصل
(٤) ه: — د
(٥) ه: فادتها

من الأشياء المفيدة لكثرة(١) الإتساع فيه [١٢٧ ب] دون غيره من نعمه العظيمة ومواهبه الجسيمة التى يلزم لأجلها الشكر ، فله الحمد كثيراً .

فصل

[فى الحروف المقدور عليها]

فأما الحروف المقدور عليها فهى تسعة(٢) وعشرون. ويقع فى بعض اللغات حروف(٣) بين الجيم والسين ، والباء والفاء ، والقاف والكاف ، وذلك منتف فى لغة العرب . وما زاد على هذه الحروف فمجوز فى المقدور ، وأن يكون تعذره علينا لفقد آلات مخصوصة ، ثم تلك الزيادة يجوز أن تكون محصورة ويجوز خلاف ذلك فيها(٤) والله أعلم .

---

(١) ه : الكثيرة
(٢) فى الأصل : تسع
(٣) ه : حرف
(٤) ا : ـ فيها

فصل

[فى أن المواضعة على فائدة شىء تجرى على الله]

ومتى عقلنا فائدة فى شىء وقد(١) وقعت من أهل اللغة مواضعة على ما يفيد ذلك حقيقة ، جاز منا أن تجرى تلك العبارة عليه تعالى ولا تتوقف(٢) على ورود سمع وإذن . وقد خالف فى هذا قوم من البغداديين كالحارث الوراق وغيره . وإنما قلنا ذلك لأن أحدنا إذا عرف الله بصفاته فربما(٣) حسن منه استدعاء الغير إلى ما عرفه(٤) وربما وجب فى بعض الحالات ، وتعريفه لا يمكن بالإشارة فلابد من إيراد الكلام الذى يفيد ما عرفناه فى الله تعالى ، لأن الحسن أو الواجب لا يتأتى الا به .

وبعد : فلو وقف هذا على(٥) السمع لم يكن لتحسن المواضعة على اللغات فى الأصل ، بأن يقال : كان(٦) لا يحسن فهم إجراء الألفاظ على ما عقلوه من المعانى الا عند سمع كما قلتم بمثله الآن . وقد بينا أن المواضعة(٧) لابد من تقدمها . وعلى هذه الطريقة يحسن التلقيب لما احتيج إلى التعريف وقام اللقب مقام الإشارة، فكما صحت الاشارة إلى الشىء عند الحضور ولا سمع ، فكذلك تسميته بالأسماء عند الغيبة . ويحسن أيضاً من الصانع أن يخص ما يستعمله من الآلات بأسماء ولا يحتاج إلى سمع . ولا تصح التفرقة بينهما بأن هاهنا حاجة لأنا قد بينا الحاجة فى مسألتنا أيضاً .

---

(١) ه : فقد
(٢) و : ولا تقف
(٣) ه : قديما
(٤) و : معرفته
(٥) و : على هذا
(٦) ه : ـ ن
(٧) ه : المواضعة

وبعد : فكيف لا يحسن ما ذكرنا مع ثبوت غرض فيه وتعريه من وجوه(١) القبح لأنه لا يشتبه الحال فيه الا أن [١٢٨ أ] يكون مفسدة ، والشرع ما نبه علينا فى هذا الموضع ، فيجب حسنه على كل حال .

وكانت شبهة القوم أنهم رأوا لفظتين(٢) فظنوا أن معناهما واحد ، ومع هذا جاز إجراء إحداهما على الله تعالى(٣) دون الآخر . والأصل فى هذا الباب أنه إذا إمتنع إجراء لفظة على الله عز وجل فلوجه من الموانع : إما لأن(٤) الفائدة بها غير حاصلة فيه جل وعز(٥) ، وإما أن يثبت فيه إيهام فيتجنب ، وإما أن يكون لمانع سمعى من مفسدة أو ماشاكلها . وسنبين ذلك فى أوصاف الله تعالى، وما يجوز أن يجرى عليه ومالا يجوز .

فصل

[فى أن محل الكلام لا يشتق إسم منه]

إعلم أنه لا يشتق لمحل الكلام منه إسم كما لا يشتق لمحل الرائحة والقدرة والعلم وغير ذلك منها أسماء . وقد لا يشتق لمحل الصوت منه إسم ، بل يضاف إلى محاله فيقال : صوت الحجر والحديد والطست . ويضاف على هذه الطريقة إلى الفاعل أيضا فيقال : صوت الحمار والفرس والانسان . وقد يوصف المحل بأنه صائت إلا أنه لا يستمر فى كل الأصوات . وقد جعل أبو هاشم ، رحمه الله، الصائت فاعل الصوت وجعل المحل أيضا صائتا . لكن الأقرب فى الفاعل أنه مصوّت وأن يستعمل الصائت فى المحل . وأما الكلام المشتق منه هو للفاعل

(١) ه : جوه
(٢) فى الأصل : لفظين
(٣) ه : — تعالى
(٤) ه : أن
(٥) و : عز وجل

فيوصف بأنه متكلم . ولا يفيد قولنا : متكلم إلا فعله الكلام ، ولأجل هذا تناقض(١) قول من قال : ان الله تعالى متكلم لنفسه .

والذى يدل على ما قلنا(٢) أنا عند العلم بوقوع الكلام من أحدنا وتعلقه به تعلق الأفعال بفاعلها إما على جملة أو تفصيل ، نعلمه متكلما . وإذا لم نعلمه(٣) متكلما ، فصار هذا الاسم ملحقا(٤) بسائر أفعال الفاعلين من كونه منعما ومحسنا ورازقا . وإنما نعلم فى الكلام أنه فعل الله تعالى خاصة بأن يخبر الرسول الصادق بذلك أو نسمعه من شجرة أو حصاة أو غيرهما ، أو يبلغ فى الاعجاز والفصاحة الحد الذى يعجز عنه الخلق .

وبعد : فإن الأسماء تتبع إعتقاد المتواضعين على اللغة ، وأهل اللسان إنما أجروا هذا الاسم على من إعتقدوا وقوع الكلام بحسب [١٢٨ ب] دواعيه، فلأجل هذا أضافوا كلام الممرور إلى الجن ، لجعلوا الجن يتكلم على لسانه لما إعتقدوه حادثا منه .

وبعد : فالكلام ليس إلا الأصوات المخصوصة، وقد ثبت أن تعلق الأصوات بنا(٥) من حيث الفعلية ، فكذلك ما يترتب منها يجب أن يكون كذلك .

وبعد(٦) : فإنه يقع الكلام بحسب أحوالنا ، فصار كالضرب وغيره . وكذلك فإنه تثبت فينا أحكامه من فرح ومدح ، ولولا الفعلية لما صح ذلك .

وبعد : فالكلام يقع خبرا وأمرا ونهيا(٧) بمقاصد المتكلم ولا يصح فى قصده أن يؤثر إلا فى أمر هو من فعله ، فيجب أن ينبىء عن كونه فاعلا للكلام.

(١) ه : يتناقض
(٢) ه : قولنا
(٣) ه : لم نعلم له
(٤) ه : محلقا
(٥) ا ، ه : به
(٦) ه : ولهذا
(٧) ه : أو أمرا أو نهيا

يعد : فالكلام تعلق بالواحد منا بلا شبهة : فإما أن يكون من حيث الفعلية على ما نقول(١) ، أو من حيث يوجب حالا المتكلم(٢) ، أو لأنه حال فيه أو فى بعضه ، أو لأنه يؤثر فى آلة . فإذا بينا فساد هذه الوجوه صح ما نقوله .

أما إيجابه حالا له فباطل لأنه ليس للمتكلم بكونه متكلما حال ، لأن الكلام مدرك والمدركات على إختلافها قد إشتركت فى أنه لا يصدر عنها أحوال للمحل(٣)، بل أحكامها مقصورة على محالها كما ثبت فى اللون وغيره ولأن أقل الكلام حرفان، وهما مع إختلافهما لا يجوز أن يوجبا صفة واحدة ، ولا أن يوجبا صفة وأحدهما موجود والآخر معدوم ، سواء كان الحرفان مثلين أو مختلفين . ولأنه يصح وجود الحرف الواحد من قبل أحدنا وقد حله الموت . ولو كان له بالكلام حال لوجب حصولها وإن مات ، وقد ثبت أن الموت يحيله . ولأنه يجب فى المعنى أن نجعل إيجابه راجعا إلى نوعه لا إلى وقوعه على وجه ، كما نقوله فى الاعتقاد وغيره . وهذا يقتضى أنه تثبت هذه الحال بالصوت المجرد ، ولأن الحالة لا يصح إثباتها إذا لم تكن موجودة من النفس إلا بحكم صادر عنها ، وكلاهما مفقودان .

ولا يمكن أن ندعى الوجدان من النفس ، لأن الفصل الذى يجده أحدنا بين أن يتكلم [١٢٩ ا] أو لا يتكلم ، إنما هو لأنه فعل الكلام مرة ولم يفعله أخرى . ولولا ذلك للزم أن يكون له بالبناء والكتابة وغيرهما أحوال لثبوت هذه الطريقة من الفصل(٤) . فأما الحالة التى هو عليها قبل فعل(٥) الكلام فهى

---

(١) ه : — ما (٢) ه : للمتكلم حالا

(٣) ا ، ه : للجمل (٤) ه : الفعل

(٥) ه : فعله

علمه بكيفية نظام الحروف(١) ، ولأن أحدنا(٢) يوجد كلامه فى الصدى على ما نبينه ، وما يوجد فى الغير لا يكسبه حالا .

وبعد : فكان يجب أن يجرى مجرى كونه عالما فى أن يصح أن يعلم كذلك من دون العلم بالعلم على جملة أو تفصيل . فإذا إمتنع ذلك لحق بالأسماء المفيدة للفعل كالضارب والمحسن وغيرهما .

وبعد : فكان لا يصح لو خلقت له آلتان أن يتكلم بحرفين ضدين لحصوله بهما على حالين متنافيين فقد بطل هذا القسم . فأما الحلول فى جميعه فتعذر ، فإذا وجد حالا فى بعضه ، فكان يلزم أن يكون ذلك البعض هو المتكلم دون الجملة ، وأن تثبت أحكام الكلام فيه من الصدق والكذب والقذف والحد ، وأن يكون هو الشاعر والخطيب ، وأن يكون لسان الرسول هو الرسول وهو المروى عن الله عز وجل .

وبعد : فكان يلزم فى الصدى أن يكون متكلما لحلول الكلام فيه ، ومعلوم أن حال الصدى واحدة ، وتختلف إضافة ما يوجد من الكلام فيه لكونه كلاما لزيد فى الأول ثم يضاف من بعد إلى عمرو ، وليس إلا لاختلاف الفاعلين .

وبعد : فكان لا يحصل قط فى العالم من يوصف بأنه متكلم لأن أقل الكلام حرفان(٣) ، وكل واحد منهما مختص(٤) بمخرج على حده . فأما التأثير فى الآلة بأن يقال إنه ينافى خرسه وسكوته فيصير هذا طريقة فى تعلقه به(٥) فباطل ؛ لأنا قد قدمنا الدلالة على أنهما لا يضادان الكلام ، ولأن كلامه تعالى متعلق به وليس بذى آلة(٦) .

---

(١) ه : الحرف (٢) ه : ولا أحدنا

(٣) ه : حرفا (٤) و : يختص

(٥) ا : — به (٦) ه : بدلالة

فإن قال : هلا كان وجه التعلق ما يرجع إلى الحاجة؟ قيل له : لأنه أن كانت[1] الحاجة كحاجة الفعل إلى الفاعل ، فهو الذى نقوله . وإن كانت حاجته[2] إليه فى الوجود فهو كالسواد ومحله ، وقد أبطلنا الحلول .

فإن قال : إنما يحتاج إليه لقيامه به ، قيل له : إن قيام الشيء بغيره قد يكون بمعنى الحلول كقيام اللون بالجوهر وهذا قد أبطلناه . وقد يراد به إنتصاب الشيء بغيره كقيام [١٢٩ ب] السقف بالسارية ، وهذا لا يتأتى فى الكلام . وقد يراد به بقاؤه بغيره كقيام السموات بالله جل وعز[3] ، وكما يقال هذه الدار قائمة بفلان ، وهذا أيضاً لا يصح فى الكلام .

فإن قالوا : نعنى به أنه موجود به[4] ، قيل لهم : وجود الشيء بغيره قد يكون بمعنى أن[5] حدوثه ووجوده من جهته ، على معنى أنه فاعله . وقد يستعمل ذلك فى الأسباب ، وهذا مما لا تقولون به . وإن[6] أردتم بذلك أنه لولا وجود الفاعل لما صح وجود هذا الكلام ، فهذا لا يقتضى قيامه به خاصة ، لأنه لولا قدرته لما صح وجوده ، فيجب أن يقوم بالقدرة والحياة ، ويلزم فى كلام الله تعالى أن يقوم بحياته لابذاته . ولا يصح القيام عندنا إلا فى الشيء الباقى الدائم ، ولهذا لا نقول فى إرادة الله تعالى[7] أنها قائمة بنفسها ، وعلى هذا يصح وصفه تعالى بأنه قيوم أى دائم ، وقال تعالى « يقيمون الصلاة »[8] أى يديمونها . فقد صح بهذه الجملة أن المتكلم هو فاعل الكلام[9] لا غير .

---

(١) و : كان وجه (٢) هـ : وإن كان لحاجت

(٣) و : تعالى (٤) ا : — به (٥) ا ، و : — أن

(٦) هـ : وإذا (٧) هـ : — تعالى

(٨) من الآية ٣ من سورة الأنفال (٩) هـ : الفاعل الكلام

فصل

[فى أن لفظ المتكلم أعم من المكلم]

وإذا صح أن المتكلم هو فاعل الكلام ، فهذا الوصف أعم من المكلم لأنه يقتضى كونه فاعلا للكلام قاصداً بخطابه غيره ، وهذا معنى التكلم لا غير . ولو كان أمراً سواه لصح وجود[1] ما ذكرنا فلا يحصل التكليم أو يحصل التكليم من دونه لفقد التعلق بينهما[2] ، فيبطل قول الكلابية إذ أثبتت[3] التكليم معنى سوى ما قلناه . ويلزمهم فى الخبر مثل ذلك حتى يكون المخبر مخبرا بتخبير ، كما قالوا أنه مكلم بمعنى هو التكليم وذلك باطل .

---

(١) هـ : وجوده (٢) و : — بينهما

(٣) ا : إذا أثبت ، و : إذا أثبتت

فصل

[فى أن المخاطب أخص من المتكلم]

وكما أن المتكلم أخص من المتكلم، فالمخاطب أخص من المتكلم لأنه يقتضى قصده بالكلام إلى من تصح فيه الإجابة. والخطاب هو الكلام الذى هذه حاله، وغير ممتنع فى المسموع الآن من قوله تعالى «وأقيموا الصلاة»(1) أن يجعل خطابا لنا لأنه حادث فى الحال وهو كلام الله تعالى بالعرف [130 ا] على تقدير أنه لو كان حادثا من قبله تعالى، لكان خطابا لنا، والمخاطبة تقع بين إثنين لأنها(2) مفاعلة، فتقتضى أن كل واحد منهما(3) له فعل.

وقد إختلف قوله الشيخ أبى هاشم فى المخاطب، فقال مرة: هو القاصد بالخطاب حتى لو كان الكلام من فعل غيره وقصد هو به مخاطبة الغير لكان مخاطباً. وقال مرة أخرى أن معناه الفاعل للكلام، وإن(4) كان لا يصير خطاباً إلا بالقصد، وهذا هو قول الشيخ أبى على. وهو الصحيح لأنه مشتق من فعل الخطاب، كما أن المخبر مشتق من فعل الخبر، وهكذا غيره من الأسماء المشتقة، فإن من حقها(5) أن توجد من أخص ما يكون الفعل عليه، وعلى هذا يثبت فى الأسماء التى هى غير مشتقة أن ما كان فى معناها لا يكون مشتقاً أيضاً كقولنا عالم، لأن الفهم(6) [و] العاقل لا يكونان مشتقين فهكذا(7) كان يجب فى المخبر لأن المخاطب هو مخبر مخصوص. ولا شبهة فى أن المخبر هو فاعل

(1) من الآية 43 من سورة البقرة — (2) هـ: أنها

(3) هـ: منها — (4) هـ: فإن

(5) هـ: جعلها — (6) ا: الفهوم

(7) هـ: وهكذا

الخبر لأن معناه أنه متكلم بكلام مخصوص. وقد صح فى المتكلم أنه فاعل الكلام، فكذلك(1) فى المخبر.

ورأى(2) أبو هاشم أن الذى يقع الاضطرار(3) إليه عند الخطاب هو القصد، فجعل المخاطب من هو القاصد بخطابه، وليس الأمر على ما ظن. فإن الضرورة واقعة إلى تعلق هذه الحروف بفاعلها، وإن(4) كان على طريق الجملة كما تقع الضرورة إلى تعلق هذه الحروف بفاعليها وان كان على طريق الجملة كما تقع الضرورة إلى(5) قصده، فلا يمكون له أن يقول: فمن ينفى هذه الأفعال أن تكون أفعالا لنا، كيف يعلم المخاطب مخاطبا، لأنا نقول لابد له من العلم بذلك على طريق الجملة،

(1) هـ: وكذلك — (2) هـ: وروى

(3) هـ: الضطرار — (4) هـ: وإذا

(5) هـ: + معرفة

فصل

[في اشتقاق الأسماء من الأفعال]

وقد يقع الخلاف في الأسماء المشتقة من الأفعال أن الإسم يشتق منها في حال حدوث الفعل ويصح(1) الإشتقاق ، وإن كان قد تقضى الفعل . فقال أبو علي : إن حقيقة الاشتقاق تتبع حال حدوث الفعل ، وإذا ورد في الكلام لا(2) على هذا الحد فهو مجاز كقوله تعالى «إني جاعل في الأرض خليفة»(3) ، أي سأجعل ، وهذا هو الصحيح ، لأنا نعلم بأن المحل لا يوصف بأنه أسود من سواد [١٣٠ ب] قد عدم وتقضى أو من سواد لم يوجد ، لما كان هذا(4) إسماً مشتقاً من حلول السواد فيه ، فكذلك(5) الحال في الأسماء المشتقة للفاعلين . ويبين ذلك أن في هذه الأسماء ما يقتضي التعلق(6) بالغير كالضارب وغيره . ولا يثبت التعلق(7) إلا في حال الوجود دون حال العدم ، فإنه يحيله ، فكيف يسمى بذلك ما قد عدم أو لم يوجد بعد . وعلى هذه الجملة يقول أهل اللغة : ضرب فهو ضارب ، ولا يقولون يضرب أو سيضرب فهو ضارب ، لأنه يفيد الاستقبال أو يصلح له ، فيجب أن يفيد هذا الوصف حدوث الضرب منه(8) .

قلت : وقد تصح نصرة هذا القول بما قاله البصريون من أن قولنا يفعل المضارع وجعلوا تسميته مضارعاً لأجل مشابهته للفاعل . فيجب ، إذا كان يفعل عندهم للحال ، أن يكون الفاعل بمثابته ، وإلا بطلت طريقة المضارعة بينهما.

فأما أبو هاشم فقد جعل هذه الأسماء حقيقة ، وإن كانت الأفعال قد

(1) هـ أو يصح .
(2) هـ : — لا .
(3) من الآية ٣٠ من سورة البقرة .
(4) هـ : — هذا .
(5) هـ : وكذلك .
(6) هـ : التعليق .
(7) و : تعلق .
(8) و : من جهته .

تقضت ، ويعتبر في ذلك وقوع هذا(1) الفعل منه فقط وتقضيه لا يخرجه من ذلك. ولهذا تثبت فيه أحكام فعله وإن عدم . ولولا ذلك لكان الذي يحد ويقطع ليس هو السارق والزاني حقيقة(2) ، وهذه طريقة الفقهاء . ويفارق هذا ما يوجد في المحل من المعاني(3) التي تنتفي بأضدادها لأنها إذا بطلت فليست حاصلة فيه ، وبطلان الفعل لا تخرج الفاعل من أن يكون فاعلاً له .

فصل

[في التنوين]

ويحتج [أبو هاشم] لقوله بأن أهل اللغة قد جوزوا قول القائل : هذا ضارب زيد بالأمس فسموه ضارباً من ضرب متقدم ، ويقول : ليس هذا على نية التنوين كقوله تعالى «هذا عارض ممطرنا»(4) تقديره ممطر لنا وإلا صارت النكرة منعوتة بالمعرفة وهو ممطرنا ، فإن قوله تعالى(5) «عارض» نكرة ، ونحن نقول : ان جواز ذلك عندهم لا يدل على أنه حقيقة ، بل يصح أن يكون مجازاً وصار [١٣١ أ] بمنزلة تجويزهم أن يقول قائل : هذا ضارب زيد غداً أو ضارب زيداً غداً وإن لم يوجد منه فعل أصلاً وهو على ضرب من المجاز ، فكذلك ها هنا .

فصل

[في صفة الكلام الالهي]

إعلم أنه إذا ثبت في المتكلم أنه فاعل الكلام ، فإن كان القول في الله تعالى صح منه أن يوجد كلامه في كل محل على ما تقدم . وإن كان القول في أحدنا فلا يمكنه إلا أن يفعله في مبنى بنية مخصوصة ، وهو أن يتشكل بشكل الفم واللهوات .

(1) و : — هذا .
(2) ا ، هـ : — حقيقة .
(3) هـ : الموانى !!
(4) من الآية ٢٤ من سورة الأحقاف .
(5) ا ، هـ : — تعالى .

فيكون وجود كلامه على وجهين : أحدهما بأن يوجده فى لسانه ، وثانيهما[١] بأن يوجده فى الصدى . ولابد فى رجع الصدى من أن تكون الأماكن التى ترتفع عنها بخارات[٢] تخالط الهواء فتتصلب ويحصل الاصطكاك على ما نعلمه من حال الحمامات والمواضع التى[٣] تقرب من الجبال . ولسنا[٤] نوجب حصول مثل الفم [٥] واللسان على الحقيقة ، وإنما نقول على وجه التقريب أنه لا بد من حصول هذا القبيل من التأليف المخصوص ، وإنما أوجبنا ذلك لأنه إذا لم يتمكن أحدنا من فعل الكلام متصلا به إلا بآلة صفتها ما ذكرنا ، فلا فرق بين أن تكون منفصلة أو متصلة . فكما أن مع الاتصال لابد مما ذكرنا . فكذلك إذا انفصل .

ويبين هذا أن نشوء الاعتماد والصوت أولا يكون فى المتصل ، ثم يوجد فى المنفصل عنه مثله ، فلهذا لا يتأتى باعتماد اليد إيجاد الكلام فى الصدى[٦] وإن كانت هناك منافذ ومخارج على الحد الذى يصح باعتماد اللسان . وعلى مثل هذه الطريقة نقول فى الوتر إذا حصل فيه[٧] مايشبه الحروف : أنه لابد من إختصاصه بمثل ذلك ، وهذا مستمر فى سائر الآلات أنها إذا إختصت بصورة عند الاتصال ، فيجب إختصاصها بمثل تلك الصورة عند الانفصال . ومن الجائز أن تكون[٨] تلك البنية تحدث عند[٩] إعتماداتنا فتكون فعلنا ويجوز أن يكون[١٠] الله تعالى [١٣١ ب] قد فعلها فتكون باقية . فأما كيفية فعلنا الصوت فى الصدى ، فبأن

(١) هـ : وثانيها .
(٢) هـ : جاز أن
(٣) و : الذى .
(٤) هـ : فلسنا .
(٥) هـ : الغم .
(٦) هـ : الصد .
(٧) فى الأصل : فيها .
(٨) و : + مثل .
(٩) و : عن .
(١٠) هـ + من .

نعتمد على الهواء عندما نعتمد على اللسان فيصطك الهواء بعضه ببعض ويتدافع فيوجد الكلام : إما فى حال ما نسمع من لساننا أو فى الثانى ، ولا نتمكن من ضبط الأوقات . ولا يلزمنا على هذه الطريقة صحة أن يوجد الكلام فى لسان الغير لأنه — وإن كان آلة فى نفسه — فإنا لا نتمكن من تصريفها على الحد الذى نتمكن منه فى الهواء ، ولا يحصل[١] من مدافعة البعض للبعض ما يحصل فى الهواء إذا إعتمدنا بلهواتنا عليه ، وهذا هو الوجه فى توليده الصوت فى الهواء . ولهذا لما صح منه تعالى أن يوجد الكلام لا على هذا الحد ، صح منه إيجاد الكلام فى لسان أحدنا .

ولا يمكن إنكار وجود الكلام فى الصدى مع التفرقة التى نجدها فى الإدراك من تلك الجهة والا بطل[٢] أن نثق بشىء من المدركات . ولا يجوز أن يقال : يحصل هناك[٣] تخايل على ما يقال فى المرآة أنا نظن كون الوجه فيها لأن وجه[٤] التخايل ظاهر هناك وهو إنعكاس الشعاع على الوجه ، وهذا مما لا يمكن ذكره هاهنا . وأما صحة كونه من قبلنا فمبنيه على جواز وقوع الفعل متولدا ، وقد صح ذلك . ويبين هذا أنه يقف ما يوجد فى الصدى على ما نفعله فى لهواتنا فى القلة والكثرة ، فيجب أن يكون فعلا لنا . وهؤلاء المخالفون يجعلونه تعالى منفردا بفعله ، فيلزمهم — لو وجد فى الصدى أن الله ثالث ثلاثة — أن يكون ذلك قولا له[٥] .

ولا يمكن أن يقال : إنه جل وعز يحكى كلامنا لأنا لا نسمع كلام الله جهرة.

(١) هـ : + فيه
(٢) هـ : والإبطال
(٣) هـ : تخايل
(٤) هـ : — فيها لأن وجه
(٥) هـ : قوله

وإذا قالوا هو من فعل الجن ، فكيف لا يسمع كلامهم الا فى مثل هذه المواضع ، وكيف يسمع كلامهم جهرة .

وبعد : فإننا نثبت الجن سمعاً ، ولو لم يرد السمع بإثباتهم ما الذى [١٣٢ ا] كنا نقول فى ذلك ؟ وإذا[1] صح أنه من فعلنا متولداً ، صح وجوده فى حال الموت والعجز على مثل ما نقوله فى غيره من المتولدات ، ويصح من خطر ببال المتكلم الفاعل أن يتقرب به إلى الله تعالى فيصير مطيعاً[2] بكلمة الإخلاص ، وذلك بأن تقارن الإرادةُ السببَ ، فتصير كأنها مقارنة للمسبب . فأما إن أوجده فى لسان فإنما يصح فى حال العجز والموت[3] وجود حرف واحد بأن يتقدم سببه ، فإن الزيادة عليه محتاجة إلى سبب مجدد ، وهذا الحرف الواحد يصح التقرب به على مثل[4] ما ذكرناه فى الموجود فى الصدى .

فصل

[فى أن الحكاية لا تصح إلا فى المدركات أو ما فى حكمها]

إعلم أن[5] الحكاية لا تتأتى فى كل فعل من إرادة وإعتقاد وغيرهما ، وإنما تصح فى أفعال مدركة أو فى حكم المدرك من كلام وإشارة[6] وكتابة ومشى . فأما الأصوات التى لا تتهجى مثل أصوات الطيور[7] وغيرها على ما تقدم ، فحكايته متعذرة إلا على من يختص[8] بفضل علم . وقد يقع فى أصوات الطيور ما يختص بمباد[9] ومقاطع ، ونعنى بذلك أن آخره يقع مخالفاً لأوله كصوت الغراب ،

---

(١) و : فإذا
(٢) هـ : + به
(٣) هـ : أو الموت
(٤) هـ : — مثل
(٥) هـ : — أن
(٦) و : أو إشارة
(٧) هـ : الطير
(٨) هـ : بفعل
(٩) و : بمنافذ

فحكايته ممكنة . فأما[1] فى مثل صرير الباب وما شاكله فبعيد أن يحكى .

وشروط صحة الحكاية أن تكون اللغتان لا تختلفان ، فإنهما إن[2] إختلفتا[3] يوصف الكلام بأنه حكاية مجاز وتوسع ، ويجب أن لا تتغير الفائدة بها لأنه لو كان المحكى مطلقاً فحكاه الحاكى مقيداً أو مقيداً فحكاه[4] مطلقاً[5] أو لم يكن مفيداً أو كان مفيداً فجعله عما[6] لا يفيد ، لم يكن ذلك حكاية صحيحة .

وأما إختلاف الحركات فيجب أن ننظر : فإن صيره لحنا فقد خرج عن أن يكون حاكيا ، وإلا فهى حكاية صحيحة . وإذا حكى كلام غيره وزاد فهو حاك فى ذلك القدر فقط دون الزيادة . فأما إشتراط القصد فى تسميته حاكيا فواجب . ولو عرى كلامه عن هذا القصد لم يكن حاكيا فى الحقيقة ، إلا أنه قد يكون ما يحكيه بحيث لا يشتبه الحال فيه فيكون حاكيا ، وإن لم يكن قاصداً مثل قراءة الواحد [١٣٢ ب] منا كلام الله عز وجل أو[7] إنشاده شعر إمرىء القيس ، لأنه يثبت الحكاية فيهما[8] وإن لم يكن هناك قصد أصلاً . فعلى هذا صح[9] من الصبى إيراد هذا الكلام وإن لم يقصد إليه[10] أصلا فأما الاحتذاء على بعض اللغات فصحيح متى عرف المتكلم المحتذى تلك اللغة وقصد بالكلمة ما أفادوا فى أصل اللغة[11] الوضع بتلك اللغة . ولا يجب أن يجعل قصده إلى

---

(١) هـ : — فى
(٢) هـ : إذا
(٣) هـ : إختلفا
(٤) ا : — فحكاه
(٥) ا : إحكامه
(٦) هـ : ما
(٧) ا ، هـ : و
(٨) هـ : فيها
(٩) و : يصح
(١٠) هـ : الله
(١١) ا ، و : — اللغة

مواضعتهم شرطاً ، لأنه قد لا يخطر ذلك بالبال وهو محتذ على تلك اللغة . وإنما الواجب قصده إلى ما يفيده اللفظ . وربما يقام عليه لكون ذلك لغة العرب في كونه محتذيا(١) عليها مقام علمه بذلك ، ولعل الأولى خلافه وأن يشرط(٢) في تكلمه باللغة العربية علمه بمواضعة العرب على تلك اللفظة لأن هذا جار مجرى الأخبار ، وقد منعنا من جواز الخبر إلا عند العلم .

فصل

[في الحكاية والمحكي]

إعلم أن هذه المقدمة تقتضي أن نبين القول في الحكاية والمحكي ، وأن ما نسمعه من القرآن هو نفس كلام الله تعالى(٣) الذي أوجده إبتداء أو هو غير ذلك . وإنما سميناه كلاماً له في الحقيقة للعرف الحاصل فيه وفي أمثاله ، وقد كثر الخلاف في هذا الباب .

فالذي كان يقوله أبو الهذيل العلاف وأبو علي أن الحكاية هي المحكي ، لأنهما جعلا الكلام معنى باقيا غير الصوت ، وجعلا المراد بالقراءة الصوت وبالمقروء الحرف الباقي فأثبتوا أحدهما غير الآخر ، وجعلوا الحكاية والمحكي سواء ، وقالوا بأن هذا المسموع نفس ما أوجده الله تعالى . وأثبت أبو علي الكلام موجوداً في المحل بغيره ، كما أوجب وجود الجوهر في جهة بغيره فقال : إذا كان متلوا وجد مع الصوت ، وإذا كان محفوظا فمع الحفظ ، وإذا كان مكتوبا فمع الكتابة ، فأثبت مع الحفظ والكتابة كلاما كما أثبته مع التلاوة .

(١) و : محديا (٢) و : شرط
(٣) ا ، هـ : — تعالى

والذي أداه إلى أثبات كلام مع الحفظ والكتابة أنه إعتقل لقوله بأن هذا المسموع هو الذي أوجده الله تعالى ، وإلا كان أحدنا قادراً على الاتيان بمثله [١٣٣ أ] فيجب أن يكون الذي يقدر أحدنا عليه هو الصوت ، والكلام هو من جهة الله تعالى ، فلزمه أن يثبت في المحفوظ والمكتوب كلاماً مثل ذلك ، وإلا لزم أن يقدر على كتب مثل هذا إبتداءاً ، وهكذا قاله في الحفظ . فأثبت هذه الأشياء معاني يوجد معها الكلام وأشبه(١) حاله حال الجوهر على ما تقدم . إلا أنهما يفترقان من حيث أن المعاني التي يصير بها(٢) الجوهر في أماكن متضادة ، فلا يصح حصر له — والوقت واحد — في أزيد من جهة واحدة والمعاني التي بها يوجد(٣) الكلام في أماكن لا تتضاد ، فيصح وجوده والوقت واحد مع التلاوة(٤) والكتابة والحفظ . ويقول ما لم تعدم التلاوات كلها أو الحفظ كله أو الكتابات أجمع ، فلا يعدم الكلام . ويزعم أن الكلام ، وهو باق ، يحل محلا بعد أن لم يكن فيه لا بطريقة الحدوث ، ويحله ، وهو معنى واحد في الوقت الواحد ، في محال كثيرة . فهذه طريقة أبي علي أولا . وله مذهب آخر سنذكره من بعد .

وأما أبو الحسين الخياط فقد إستقصى في مسائل أبي القاسم له في البلخيات من الكلام في هذه المسألة وفي مسألة الدار وفي المكاسب وفي تحريم أموال الناس .

وأما الإسكافي(٥) فقد فصل بين كلام الله عز وجل(٦) وبين كلام الواحد منا ، فأثبت كلامه تعالى باقياً دون كلامنا وهذا أبعد المذاهب .

والذي يقوله شيخنا أبو هاشم أن الحكاية غير المحكي ، ولا يقول بأن القراءة غير المقروء لأن المرجع بهما هو إلى الصوت المخصوص ، كما أن الكتابة والمكتوب

(١) هـ : فأشبه (٢) مكرره بالنسخة هـ : « بها »
(٣) و : يوجد بها (٤) أ : — التلاوة والكتابة . . ويقول مالم تعدم .
(٥) هـ : الإسكافي (٦) و : تعالى

واحد ، إلا أن يراد دلالتها على المعانى ، وهذا مذهب الجعفرين ومذهب أبى القاسم وابن الإخشيد ، وهكذا يجب أن يقول به كل من ذهب إلى أن الكلام لا يبقى وأنه راجع إلى الأصوات المخصوصة على ما تقدم .

وأعلم أن الذى يجب أن نتكلم فيه فصول : **أحدها** : الدالة على أن الحكاية يجب كونها غيراً للمحكى .

والثانى : أنه ليس فى المكتوب كلام .

والثالث : أنه ليس فى المحفوظ كلام .

والرابع : فى الوجوه التى يتعلق بها أبو على فى أن نفس هذا المسموع [١٢٣ ب] نفس ما أوجده الله تعالى .

والخامس : فى المذهب الذى أحدثه أبو على ثانيا وبيان ما أداه إليه وكيفيه إبطاله بجميع ما تقدم إستدلالا (١) به المذهب الأول .

فصل

فى أن الحكاية غير المحكى

أما الدلالة على أن الحكاية غير المحكى ، فهو أن الكلام قد ثبت أنه من جملة الأصوات وأن البقاء لا يصح عليه . فكذلك الكلام (٢) إذا لم يبق وجب فيما نسمعه أن يكون غير ما نستمع من الله تعالى(٣) أولا ، كما أن الذى نسمعه من شعر الشعراء وخطب الخطباء غير ما سمع منهم .

وبعد : فقد عرفنا أن أحدنا لو أوجد أسباب قوله : بسم الله الرحمن الرحيم ، من دون قصد الحكاية كلام الله تعالى ، لكانت هذه الحروف توجد على الحد

(١) و : يمكن أن تقرأ : إستدلالاته . (٢) هـ ـــ الكلام.
(٣) و : تعالى .

الذى توجد لو قصد الحكاية لأن القصود لا تأثير لها فى توليد ما يتولد عن السبب ولو كان يوجد مع فعله شىء من جهـــة الله تعالى لكان يفترق الحال بين أن يكون حاكياً وبين أن يكون مبتدئاً (١) ، وكان يقع الفصل عند الإدراك .

وبعد : فهذا المذهب يقتضى أن لا يكون الله تعالى متكلما أصلا ولا أحد من الخطباء والفصحاء ؛ لأن المواضعة فى الأصل قد وقعت من أهل اللغة على أفراد الحروف ، والذى يقع من أحدنا هو الترتيب والتقديم والتأخير . فلو أن من حكى كلام غيره والمسموع (٢) منه هو نفس كلام من حكى عنه ، لوجب مثل هذا فى الله تعالى حتى يكون حاكياً لكلام العرب ، لا أن يكون متكلما بذلك الخطاب إبتداء لأن (٣) أعيان هذه الحروف قد وجدت فى كلامهم ، ويلزم أن لا يكون أحدنا متكلما باللغة العربية لأن أى شىء يأتى به فهو موجود فى كلامهم، فيجب أن يكون ذلك كلام العرب دونه ، وكلاما لمن سبق إلى المواضعة . ولا يصح أن يقال : إنما لا يكون أحدنا حاكياً كلام غيره إذا إبتدأ بالكلام وإن (٤) وقعت المواضعة على الألفاظ (٥) لأنه لا يقصد إلى ذلك ، لأنا نعلم أن الصبى حاك لكلام الله عز وجل ، وليس بقاصد إلى الحكاية عنه ، فبطل هذا السؤال [١٢٤ أ] .

وبعد : فالحال فى محل قد صح أنه لا يجوز وجوده فى محل آخر ، وأن ما يحل محلا فإنما يصح إذا كان حادثا لما كان الحلول كيفية فى الوجود ، وكيفية الصفة تتبعها (٦) ، فكيف يقال أن المسموع من زيد هو المسموع من عمرو ؟

(١) أ ، هـ : بين لنا يكون حاكياً أو مبتدءاً . (٢) أ هـ : فالمسموع .
(٣) هـ : لا بأعيان . (٤) أ ، هـ : فإن .
(٥) هـ : ألفاظ . (٦) هـ : تتبعهما .

وبعد : فصحة تقربنا إلى الله تعالى بهذه الحروف وعبادتنا له تبطل ذلك لأن فعل الغير لا يصح هذا فيه ، وكان لا يصح إلا بأنه على الحروف . وقد ورد الخبر بأن القارىء في كل حرف عشر حسنات .

وبعد : فقد أتفق شاعران على بيت واحد كقول إمرىء القيس : وقوفا بها صحبي . وقول طرفة بمثله ، إلا أنهما أختلفا في القافية : فقال إمرىء القيس « وتجمل » ، وطرفة : « وتجـــلد » ، فالحاكي إذا حكى إلى موضع الإختلاف ، فليس بأن يكون حكاية لأحد الكلامين أولى من الآخر، فيجب كونه كلاماً لهما جميعاً وأن يتضاعف ويقوى إدراكه . فهذه الجملة تبطل قوله في الحكاية .

فصل

في أن المكتوب ليس كلاماً

فأما إثبات كلام في المكتوب فباطل لأنه قد صح في الكلام أنه من باب الأصوات الواقعة على وجه . وهذا يوجب كونه مسموعاً كما وجب مثله(1) في الأصوات أن تكون مسموعة . ولو كان في المكتوب كلام لوجب سماعه لحصول المدرك والمدرك جميعاً على الشروط المعتبرة فيهما ، ولا مانع هناك . ولهذا لو وجد في الورقة صوت لسمعناه ، فلو كان فيها كلام لوجب أن نسمعه أيضاً . وليس يجب في الشيء إذا كان مدركا في ذاته أن يقف إدراكه على مقارنة غيره له ، على ما نعلمه من حال سائر المدركات . ولا يجوز(2) لأحد أن يقول : أن الحرف وإن كان مدركاً فإدراكه(3) موقوف على مقارنة الصوت إياه .

(1) أ ، هـ : ـــ مثله .
(2) و : فلا يجوز .
(3) هـ : فأدركه .

وبعد : فإفادة هذه الحروف تابعة لوقوع المواضعة عليها . ولو كان هناك كلام في الحقيقة لكانت المواضعة عليه كافية في العلم بالفائدة به ؛ ولما تبع حلوله ما يحل غيره لايتبع طريقة المواضعة .

وبعد : فالمكتوب زايا يحتاج إلى محال كثيرة وذلك الحرف(1) لا يصح وجوده في جميع تلك المحال [١٣٤ ب] ولا أن(2) يوجد في بعضها دون البعض ، وإلا لزم عند إنفراد بعض ذلك الشكل(3) عن بعض أن يكون الحرف موجودا(4) . وإذا لم يكن لبعض هذه المحال مزية على بعضها قلنا له : فما محله من هذه الجملة ؟ وإذا ثبتت الحاجة إلى جميعها فيجب وجوده فيها أجمع .

وبعد : فالراء والزاي مختلفان ـ فكيف يصح أن يجمعهما في الكتابة شكل واحد . وكذلك كل حرفين سبيلهما هذا السبيل كالسين والشين ، فإن هذه النسبة إذا وجدت لا تكون بأن يوجد معها أحد الحرفين أولى من الآخر ، كذلك فإن الصاد في الدقيق مشبه(5) للجيم في الخط الغليظ . فليس بأن يكون معه أحدهما أولى من الآخر .

وبعد : فكان يجب إذا وجدت الكتابة معكوسة أن تكون الحروف التي معها كذلك ، ولا تكون القراءة(6) إلا معكوسة ، وقد ثبت خلافه .

وبعد : فيلزم في اللوح المسود أن يكون فيه كلام لصحة أخذ بعضه منه فتظهر الكتابة ، وكذلك في جميع الأجسام التي تتأتى التفرقة فيها وإظهار الحروف منها ، بل كان يلزم في اللوح الذي نثر عليه تراب(7) أو دقيق أن يكون فيه

(1) هـ : ـــ الحرف .
(2) هـ : ـــ ن .
(3) هـ : الشخص .
(4) مطموسة في النسخة هـ « موجودا » .
(5) و : مشبهة .
(6) و ، هـ ولا يمكن قراءتها .
(7) هـ : أثرت !! .

كلام لصحة تبين الحروف منها . وعلى هذه القاعدة يلزم وجود الكلام فى جميع الأجسام لأن الطريقة متأتية فيها كلها . والذى أحوج إلى التواضع على الكتابة هو طلب إفهام الغائب وتعذر (١) ذلك بالكلام . ولأجل هذا الغرض إختلف أشكال الحروف وأختلف المواضعات عليهـــا ، وهذا لا يوجب وجود الكلام معها ، كما أن المواضعة على عقد الأصابع فى الحساب لا تقتضى وجود ذلك المحسوب فيها . فثبت إذ ن أن الكتابة دلالة لنا على الكلام وما يفاد به من(٢) المعانى لا أن فيها كلاماً . وعلى هذا يتأول قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ»(٣) لأن الغرض أن ما فى اللوح دلالة على الكلام وكذلك ما يجرى مجراه من الإطلاقات .(٤) فهو [١٣٥ أ] بمنزلة قولك علم فلان فى هذا الكتاب لأنه مجاز والغرض معلوم .

(١) ه : وتعد . (٢) ه : على .
(٣) الآيتان ٢١ ، ٢٢ من سورة البروج. (٤) مكررة بالنسخة أ فهو .

فصل
[فى أن الحفظ ليس كلاما]

وأما قوله إن مع الحفظ كلاماً فباطل بالوجه الذى تقدم من وجوب إذا كنا له . والمرجع بالحفظ هو إلى علم بكيفية إيراد الكلام على ضرب من النظام مع سلامة اللسان ، وهو مشبه(١) بحفظ المتاع عن التلف لأن هذا العلم يمنعه من الزوال ، فهو كتشبيه العلوم المخصوصة(٢) بمقال الناقة . وعلى هذا لا يقال فيه تعالى أنه حافظ لأن الوصف الذى قلناه لا يتهيأ فيه من سلامة اللسان . وهذا لا يقتضى وجود كلام معه ، كيف يصح هذا . ولو لم تقع المواضعة على الحروف لصح أن يوجد الله تعالى علماً فى الواحد منا بكيفية إيراد هذه الحروف ، فالحفظ(٣) قائم ولا كلام(٤) أصلا .

وليس يجب إذا تمكن المرء من إيراد الكلام عند الحفظ أن يكون هناك كلام ، والالزم أن يكون الحفظ يقارنه الصوت ، فيكون معنى فى النفس . لأنه قد تعلم كيفية إيراد الأصوات كما تعلم كيفية إيراد الحروف ، بل كان يجب أن يكون مع هذا العلم الذى يسمى حفظاً كتابة وبناء وماشاكلهما(٥) لصحة التمكن بهذا العلم من فعلهما ، كما ثبت التمكن به من إيراد الكلام . ولولا أن الذى يشير إليه الشيخ أبو على من الكلام معقول للحق قوله بقول من أثبت الكلام معنى فى النفس .

فصل
[فى أن المسموع كلام الله]

قال الشيخ أبو على : أجمعت الأمة على أن المسموع هو كلام الله تعالى ،

(١) و : مشابه (٢) ه : مخصوصة (٣) و : والحفظ
(٤) مطموسة النسخة ه . قائم ولا كلام (٥) ا : وما شاكلها

وبذلك نطق الكتاب الكريم(1) . وكل ما خالف ذلك فهو(2) مردود .

والجواب أنا نقول بموجب هذا الإجماع ونطلق القول بأنه كلام الله تعالى للتعارف الحاصل فيه وفى أمثاله من شعر الشعراء وخطب الخطباء ، وإن كان المسموع منا هو غير ما سمع من إبتداء . وكما يقال مثله فى سنة الرسول عليه السلام ودينه وإن كان ما نرويه ونفعله من العبادات غير(3) ما كان النبى صلى الله عليه وآله يفعله ويقوله . وصار لإضافة الكلام إلى من يضيفه إليه طريقان : أحدهما أن يكون فاعلا فى الحال ، والثانى أن يكون هو الذى إبتدأه وأوجده أولا ، وكل واحد من الإطلاقين [١٣٥ ب] حقيقة . وإذا صحت هذه الجملة لم يلزم أن نكون مخالفين للإجماع .

وقال أيضا : لو لم يكن هذا المسموع هو عين كلام الله تعالى ، لكان أحدنا قادرا على الاتيان بمثله ، وهذا يقدح فى كونه معجزا . قيل له : هذا إنما كان يصح لو قدر على أن يأتى بمثله إبتداء ، فأما إذا إحتذى عليه فسبيله سبيل ما يحتذى على شعر إمرىء القيس وغيره . وإنما يقع التحدى بإبتدائه لا غير . ولولا أن الأمر على ما قلنا لكان من ليس بعالم إذا احتذى على شعر الشاعر يكون قد أتى بمثله . ومن نقط له على لوح فكتب يقال إنه(4) عالم بالكتابة ، وكذلك الحال فى الصناعات كلها .

وقال : إن ما نسمعه يختلف فى الطمنة وخلافها لاختلاف حال الحناجر ، والمقروء لا يجوز اختلافه ، وهذا بناء(5) منه على أن المسموع هو الصوت وأمر زائد عليه ، وقد بينا أنه ليس إلا الصوت المخصوص ، وأن الاختلاف راجع

---

(1) ا ، هـ : ـــ الكريم
(2) ا . هو
(3) هـ : وغير
(4) ا ، هـ : هو
(5) ويمكن أن نقرأ « نبأ » .

إلى ما ينضاف إلى كل واحد منهما من الحروف ، وقد(1) بينا فيما قبل أنه إن قيل باختلاف الصوت ، أمكن أن يقال باختلاف الحروف أيضاً لأنهما سواء .

وقال أيضاً(2) إن القارىء يلحن وليس فى القرآن لحن ، فكيف تكون القراءة والمقروء واحداً ، وهذا يوجب أن اللحن يوجد فى القراءة دونه .

وربما قال بما يقارب هذا ، وهو أن الجنب والحائض يقبح منهما قراءة القرآن(3) . ولو كانت القراءة والمقروء واحداً ، لكان كلام الله تعالى موصوفا بالقبح . واعلم(4) أن الكلام فى الوجهين سواء ، وهو أن إطلاق ما قاله إنما إمتنع لثبوت الإيهام فيه وإلا فقد دللنا على أن المسموع هو غير ما أحدثه الله عز وجل(5) أولا ، وهو كما نقول فى صلاتنا إنها صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم لانقول إذا فسدت(6) صلاتنا أن صلاته صلى الله عليه قد فسدت للإيهام الحاصل فيه ، فكذلك الحال فى هذا المسموع أنه فعل لنا ولا يقال إن فى القرآن لحناً [١٣٦ ا] أو يقبح لما ذكرنا من إيهام الخطأ . فأما قوله تعالى « بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم »(7) فالغرض به العلم بهذه الآيات للأدلة المتقدمة .

فصل

[فى أن الكلام يحصل منا متى فعلنا أسبابه]

إعلم أن أبا على كان يذهب إلى القول الذى حكيناه أولا عنه إلى أن أورد

---

(1) ا ، هـ : ـــ قد
(2) ا ، هـ ـــ أيضا
(3) هـ : القراءة
(4) هـ : وعلم
(5) و : تعالى ، هـ جل وعز
(6) هـ : أفسدت
(7) من الآية ٤٩ من سورة العنكبوت

على نفسه الوجه الذى جعلناه إبتداء دلالة من أن الأسباب إذا حصلت وجب حصول مسبباتها ، قصد الفاعل إلى ذلك أو لم يقصد على مثل ما نعلم(١) من حال الرمى والإصابة . فإذا كان أحدنا لو فعل أسباب قوله « الحمد لله رب العالمين » لوجدت(٢) هذه الحروف وإن لم يقصد حكاية كلام الله تعالى ، فكذلك إذا قصدها . فما أوجب أن يكون فى إحدى الحالتين كلامه وفعله يوجب مثله فى الحالة الأخرى وعند هذا السؤال فسد عنده القول الأول ، فأداه ذلك إلى ما لم يقل به أحد وإلى ما هو أبين فسادا وبطلانا من الأول ، فقال : إن المسموع من القارىء لكلام الله تعالى(٣) شيئان : أحدهما فعله والآخر فعل الله تعالى . فأثبت حرفين مسموعين عند(٤) الصوت الذى يقارن(٥) الحروف ، وهذا يقتضى أن يكون إدراكنا لهذا الكلام أقوى بأن يقصد حكاية كلام الله عز وجل(٦) ، ومعلوم خلافه . ولأنه إنما يدرك أقوى متى كثرت الأسباب . ولو جوزنا — والحال هذه — أن يحدث فيه من قبل الله تعالى فعل ، لجاز مثله فى سائر المتولدات ، فصار(٧) هذا المذهب مبطلا لجميع ما احتج به : أولا لأنه أثبت بذلك الواحد منا قادرا على الاتيان بمثل كلام الله عز وجل(٨) إبتداء . وأبطل الاجماع الذى إدعاه لأنه إنما ثبت فى أن هذا المسموع كله كلام الله لا أن بعضه كلامه دون بعض . وهذا يقتضى أن مايسمع من أحدنا قبيح بعضه دون بعض ؛ وأن الخطأ واللحن يقع فى بعضه ويقتضى أن تثبت الطيبة وخلافها والصفاء وخلافه فى بعض ما نسمع دون بعض .

(١) و : ما نعلمه
(٢) ه : لو وجدت
(٣) و : — لكلام الله تعالى
(٤) ا ، ه : غير
(٥) ه : يقارب
(٦) و : تعالى
(٧) ا ، ه : وصار
(٨) ه : تعالى

وقد كان يمكن أبا على — مع [١٣٦ ب] هذا — أن يثبت على المذهب الأول بأن يجعل وجود الكلام من جهة الله تعالى مانعا من توليد السبب الكلام من جهتنا ، لكنه أبدع المذهب الذى حكيناه . فصح بهذه الجملة القول الذى عزوناه(١) إلى أبى هاشم وغيره من شيوخنا .

فصل

[فى خلق الكلام]

فأما وصف الكلام وغيره من الأفعال بأنه(٢) مخلوق فمعناه أنه مفعول على حد يطابق الغرض ، لأن الخلق هو التقدير ، فكأنه قد صار مقدرا بالغرض والداعى . وسائر أفعال الله تعالى موصوفة بذلك لثبوت(٣) ذلك الوجه فيها ، وعلى هذا قال تعالى « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير »(٤) لما كان مقدرا .

وقال أهل اللغة : خلقت الأديم : إذا قدرته ، فصارت هذه موضوعة للتفرقة بين ما يقع على هذا الحد وبين غيره ، وهذا هو الصحيح وهو قول أبى على .

فأما الشيخان : أبو هاشم وأبو عبد الله ، فإنهما أثبتا المخلوق مخلوقا بخلق ثم اختلفا(٥) : فقال أبو هاشم : إن الخلق هو الإرادة ، وقال فى أفعال الله تعالى كلها إنها مخلوقة ما خلا الإرادة فإنها لا توصف بذلك إلا من جهة العرف . وقريب من هذا المذهب يحكى عن أبى الهذيل لأنه يذهب فى الخلق إلى أنه قول أو إرادة(٦) . وقال الشيخ أبو عبدالله : بل الخلق هو فكر ، ولولا ورود السمع بوصف(٧) أفعال الله تعالى بأنها مخلوقة كنت لا أجرى هذا الوصف

(١) ه : عرفناه
(٢) و : أنه
(٣) ه : الثبوت
(٤) من الآية ١٠٩ من سورة المائدة
(٥) ا ، و : — ثم إختلفا
(٦) ا : وإرادة
(٧) ا : لوصف

عليها من حيث اللغة . وإنما إخترنا المذهب الأول لأنه إذا أمكن فى فائدة الاسم أن يصرف إلى التفرقة بينه وبين غيره ، فلا معنى للقول بأنه مشتق من معنى هو إرادة(١) أو فكر . وعلى هذا يطرد إستعماله فى كل فعل وقع على ضرب من التقدير . كما أن الكسب هو الفعل الواقع على وجه هذا ، ولو كان مشتقاً لوجب تقدم(٢) العلم بما يشتق منه من إرادة أو فكر ، لأن هذا سبيل الأسامى المشتقة ، وقد عرفنا أنهم يطلقون ذلك مع الجهل بهما .

ولا يصح إبطال مذهبهما [١٣٧ ا] بأن يقال : او كان الخالق إرادة أو فكرا(٣) لوجب جواز أن يكون خلق واحد من خالقين بأن يريداه أو يفكرا(٤) فيه لأنهما يجعلان الخلق إرادة أو فكرا(٥) يحدث(٦) من فاعل ذلك الفعل .

وقد ذهب البغداديون إلى أن المخلوق هو المفعول من دون آلة ، وهذا لا يصح لأن أهل اللغة يقولون خلقت الأديم مع علمهم بالحاجة إلى الآلة وعلى هذا قال تعالى « وإذ تخلق من الطين(٧) » وقد كان يقدر(٨) ذلك بالآلة .

وأعلم أن الذى أدى أبا هاشم وأبا عبد الله إلى ماقالاه بيت زهير لأنه قال :

وأراك تفرى ما خلقت ... وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

قالا : قد أثبت الخلق ونفى الفرى . والغرض بالبيت أنه إن(٩) قدر شيئاً قطعه ولم يدله ، وفى الناس من هو بخلافه . وليس يمكنهما الاحتجاج بذلك

---

(١) هـ : أراد
(٢) هـ : تقديم
(٣) و : فكر
(٤) هـ : يفتكرا
(٥) هـ : وفكرا
(٦) هـ : محدث
(٧) من الآية ١١٠ من سورة المائدة
(٨) هـ : تقدير
(٩) و : إذا

لأنه قد يخلق من دون فكر كن يرى غيره أن هذا الثوب ما الذى يجىء منه مع علمه به . ! ! وأبو هاشم لا يجوز وجود(١) هذه الإرادة التى هى الخلق عنده ولا يوجد الفعل المخلوق وإلا لزم كونه مخلوقا وهو معدوم ، وقد أثبته(٢) الشاعر كذلك . وكيف يصح هذا وطريق إثبات الإرادة الدليل ، والعرب ما كانت تعرفه ، فيجب أن تكون الفائدة ما ذكرناه والأقرب أن أبا هاشم جعل الخالق الذى هو الإرادة ، علة فى التسمية بأن الفعل مخلوق وإلا فليس عنده أن(٣) الإرادة توجب المراد إيجاب العلل . ولا يلزمه أن يجعل القديم تعالى(٤) خالقا لأفعال العبادات إذا كان قد أرادها ، لأنه إنما تكون الإرادة عنده خلقا إذا كانت من فعل من يأتى منه ذلك الفعل الذى يقدره .

فأما وصف كلام الله تعالى(٥) بأنه مخلوق فصحيح على مثل تلك(٦) الفائدة . وليس يقتضى هذا الوصف أن يكون كذبا فإن قولهم قصيدة مخلوقة ومختلقة ، إنما يراد به أنها منسوبة إلى غير قائلها ، كما يقال مصنوعة . وعلى هذا لو تضمنت التوحيد أو الأوامر [١٣٧ ب] والنواهى اللتين لا يدخلهما الكذب لصح وصفها بذلك . وأما قوله تعالى « وتخلقون(٧) إفكا »(٨) فمعناه تقدرونه ، فعبر من الأصنام بأنها إفك . وقوله « إن هذا إلا خلق الأولين »(٩) أراد به قولهم أنه لا إعادة ولا بعث ، وأن الخلق هو الخلق الأول . وقوله : « إن هذا

---

(١) هـ : وجوده
(٢) هـ : أثبت
(٣) هـ : — أن
(٤) و : — تعالى
(٥) ا ، هـ — تعالى
(٦) هـ : ذلك
(٧) هـ : — إفكا
(٨) من الآية ١٧ من سورة العنكبوت
(٩) الآية ١٣٧ من سورة الشعراء

إلا اختلاق »(١) فإن أراد به الكذب فليس يمتنع استعماله فى غير هذا الوجه ، كما أن المطر فى القرآن لم يرد إلا فى العذاب ، ثم لم يمنع من استعماله فى القطر أيضاً حقيقة .

وقد منع محمد بن سجاع ، وغيره من البغداديين ، من وصف كلام الله تعالى بالخلق مع تسليمه الحدوث فيه ، ظنا منه أنه يقتضى الكذب ، وقد بينا خلافه . ولا يمكن أن يقال : كيف يوصف الكلام بالتقرير ومن حقه أن يثبت فيما هو موجود ، فأما فيما يوجد بعضه ويعدم بعضه فلا يصح لأنه كما لا يقدح ما قالوه(٢) فى كونه أمرا ونهيا ، فكذلك فى كونه مخلوقا مقدرا(٣) لأن المراد به معروف .

فأما أفعالنا فلا يصح وصفها بأنها مخلوقة لأنها قد تقع مع السهو ، وإذا ارتفع السهو فلسنا نعلم تقدره بالغرض والداعى على حد لا تقع فيه زيادة ولا نقصان .

وأما تسمية أحدنا خالقا فالإطلاق لا يصح فيه كما لا يصح إطلاق الرب فيه ، وإنما يقيد والمانع منه هو السمع من إجماع وغيره . وعلى هذا قال الله تعالى « فتبارك الله أحسن الخالقين »(٤) ولو لم يكن يصح من جهة اللغة تسمية غيره خالقا لما صح ذلك ، كما لا يصح أن يقال « فتبارك الله أحسن الآلهة » وقد وردت الأشعار بما ذكرناه . قال الشاعر(٥) :

ولا نيط بأيدى الخالقين ولا ... أيدى الخوالق إلا جيد الأدم

والجبرة تمنع من وصف أحدنا بذلك مع التقييد لقولها أن هذا الوصف يفيد الاختراع وما قدمناه يبطله .

---

(١) من الآية ٧ من سورة ص (٢) ه : ما قالوا (٣) ه : مقدورا

(٤) من الآية ١٤ من سورة المؤمنون (٥) ه : — الشاعر

وذهب عباد إلى أن الياء [١٣٨ ا] والنون زائدتان فى قوله « فتبارك الله أحسن الخالقين » منعاً منه أن يسمى أحدنا بهذا الإسم مع التقييد وهذا جهل منه باللغة لأنه لا يكون لقوله « فتبارك الله أحسن الخالق »(١) معنى فلابد من أن يريد تعالى به(٢) الجمع ، فلو لم تصح تسمية أحدنا من جهة اللغة بذلك لما صح ما قاله تعالى .

---

(١) ه : الخالقين

(٢) ا : به تعالى

باب

« القول فى الأكوان »

الكون هو ما يوجب كون الجوهر كائنا فى جهة , والاسامى تختلف عليه وإن كان الكل من هذا النوع ، فمتى حصل عقيب ضده فهو حركة وإذا بقى به الجوهر كائنا فى جهة أزيد من وقت واحد أو وجد عقيب مثله فهو سكون . ومتى كان مبتدءا لم يتقدمه غيره فهو كون فقط ، وهو الموجود فى الجوهر حال حدوثه . فإن حصل بقرب هذا الجوهر جوهر[1] آخر سمى ما فيهما مجاورة . ومتى كان على بعد منه سمى مافيهما مفارقة ومباعدة . وقد نعلم هذا المعنى ضرورة على الجملة وإن كان مما لايدرك وهو ما نتصرف فيه من قيام وقعود وغيرهما ، لانا نعلم قبح الظلم من أنفسنا ضرورة .

والعلم بحكم لشىء أو بصفة له يترتب على العلم بذاته ، وإذا أوردنا الدلالة فهى متناولة . إن الجوهر يحصل فى كل حالاته فى جهة يكون ، ولاجل هذا ضعف الاستدلال بالأمر[2] والنهى فى الشاهد بالجمع بين الجسمين والتفريق بينهما . وانه إذا لم يصح أن نتناول ذات الجسم وجب أن نتناول معنى فيه لان هذا إنما يتأتى[3] فى حال بقاء الجسم ولا يثبت فى جميع حالاته . ولانه يقتضى فى الاجسام الموجودة التى نقدر على تصريفها أن[4] تستحق هذه الصفات لمعان دون ما لا يتأتى فيه هذا الوجه . فالمعتمد إذا حصول الجوهر فى جهة مع جواز حصوله فى غيرها

---

(١) ا ، ه : جوهرا　(٢) ه : الأمر

(٣) ه : يتنافى　(٤) ه : لم

والحال والشرط واحد ، لان حالته واحدة ، عند تنقله فى الجهات كلها فى وجوده [١٣٨ ب] الذى هو شرط ، وتحيزه الذى هو مقتضى لكونه فى جهة لا أن واحدا منهما يختلف عليه ولولا ذلك لجاز منا[1] نقله إلى جهة[2] دون ما سواها لفقد ذلك فى بعض الجهات دون بعض ، وقد عرفنا خلافه ، فدل أن المصحح واحد . وإذا كان كذلك وجب أن لا يحصل فى جهة دون أخرى إلا لامر وليس إلا وجود معنى .

وهذا التعليل صحيح وإن لم نعلم أن للكائن بكونه كائنا فى جهته حالا ، وإن كنا قد بينا ذلك ، لكنه يكون واقعاً على المفارقة المعقولة وتصير صحة[3] قولنا : أن له بكونه كائنا حالا مبطلا لقول من زعم أن التفرقة راجعة إلى طريقته فى الإضافة وإن كانت الإضافة إذا رجع بها إلى المحاذيات ، فليست المحاذاة أمراً معلوماً يمكن الإشارة إليها . وأما تجدد الصفة على الجوهر بكونه كائنا فمعلوم ضرورة . ولم أعن بذلك أن هذه الحالة معلومة ضرورة ، وإنما عنيت أن تجدد حصوله فى هذه الجهة معلوم بالاضطرار[4] ، وكذلك القول فى جواز كونه كائناً فى غير هذه الجهة . لكن العلم الضرورى ها هنا إنما يثبت[5] فيما اشاهده من الاجسام دون ما غاب عنا . ومتى صح أن الذى أثر فى هذه القضية ليس إلا تحيزها ، وهى لا توجد إلا متحيزة فيجب أن تكون كذلك فى كل حال .

ولا يقدح فيما إدعينا الضرورة[6] فيه ما تقوله الجبرية فى القدرة ، لأنها معترفة بأنه يصح من الله تعالى أن يوجد فينا قدرة تحرك الجسم بها فى هذه الجهة

---

(١) و : منى　(٢) مكرر بالنسخة و : إلى جهة

(٣) ه : بصحة　(٤) ا ، ه : باضطرار

(٥) ا ، ه : ثبت　(٦) و : ضرورة

بدلا من القـدرة التى يصح تحريكه بها[1] فى جهه آخرى . فاما أنه لا بد من أمر ما فهو لأنه لولاه لم يكن لتخرج إحدى الصفتين من الصحة إلى الوجوب ، والأخرى من الصـحة إلى الاستحالة مع أن حالهما على سواء . ولا يمكن فى ذلك بيـان[2] أزيد منه . ومتى زاد السائل فى المطالبة به ولم نعلم يستحق جواباً . وليس يشبه هذا ما نقوله فى القادر أنه يقدر على الضدين ثم يوجد أحدهما دون الآخر [٢٣٩ أ] لا لأمر ، مع أن حالهما سواء ، لأنه ليس هناك حالة . فعلى ماذا يقع التعليل ؟ وعلى مثل هذا نجيبهم إذا[3] قالوا : فيجب فى الفاعل، إذا كان فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا ، أن يكون كذلك لأجل معنى أولأمر من الأمور ، لأنا نقول : ليس فى كونه فاعلا إلا أنه وجد ما قدر عليه فلم يحتج إلى أمر هذا .

على أنا نعلق وجود أحدالضدين بكونه قادراً ، فثبت ها هنا أمر ما ، فعرضه أن يسلم السائل أن الجوهر يحصل فى جهة دون أخرى لأمرهو التحيز فإذا ثبت أن التحيز لوكان هـذا المؤثر فى ذلك لم يعقل فى تأثيره إلا الإيجاب ، لأنه لا بد من أن يكون فى جهة ما ، ويفارق القادر الذى قد[4] يجوز خـلوه من الأمرين فـكان يجب أن يكون فى الوقت الواحد فى جهتين ، وتأثير[5] القادر هو على الصحة ، فلهذا لم يجب أن يوجد الضدان فى الوقت الواحد . فصار هـذا الكلام لا يقدح فى الحاجة إلى أمر ما . وإنما إقتصرنا فى ذلك الأمر على كونه قادراً لأنا لوأثبتناه معنى زائدا عليه القدح فى حكم هذه الصـفة ، لأن من شأنها أن تؤثر فى الحصول وفى الصحة .

وبعد : فكونه قادرا قد يصح أن يعرى من وجود واحد من هذين الضدين والجوهر لايخرج عن أن يكون فى جهة ما ، فكيف يشبه أحـدهما الآخر ؟ و

(1) ه : تحركه بها
(2) ه . ثبات
(3) مكررة بالنسخة ه : إذا
(4) ه : — قد
(5) ه : ذ . تأثير

وعلى هذا الوجه يصح من القادر ان يوجد احـد الضدين والآخر يمتنع[1] عليه لعارض ، أو يفعل مقدوراً ولاضد له .

وليس تستقيم هذه الطريقة فى كون الجوهر كائنا ، لأنه لايصح أن يحصل فى جهة ويمتنع إنتقاله ، أو أن يحصـل ولايصح حصوله عليها تكون فى حكم المضاد للأولى. وكل ذلك يجب أن يورد تأكيداً لما ذكرنا أن تأثير أحـدهما يجب أن يكون على جهة الإيجاب وتأثير[2] الآخر على جهة الصـحة . ونظير ذلك هو أن يقال : إن القدرة لايصح أن تفعل بها[3] فى الأول دون الثانى لا لأمر ، لأنه ليس يتجدد عليها حال بعد كونها علىضدها فيطالب التعليل [١٣٩ب] وإنما المقدور صح من القادر إيجاده فى الثانى دون الأول . وليس يصح التوصل إلى اثبات الـكون على ما ذكرناه إلا بعد اعتبار الجواز ، لأنا إن اقتصرنا على حصوله فى جهة بعد كونه فى غيرها ، خرج عن ذلك حال حدوثه ، فليلزم تجويز خلوه عن الكون ، لأنه لم يحصل فى جهة بعد كونه فىغيرها ، ثم الذى به نعلم أيضا الجواز فى ذلك أنه لو كان واجبا كونه فى بعض الجهات ، لجاز أن يعمد[4] القوى إلى جسم فلا يتأتى منه نقل لأنه يجب وجوده فى تلك الجهة . وبدلا من هذا كان الضعيف يعمد إلى ذلك الجسم فيصح نقله لأنه يصادف وقتاً يجب إنتقاله إلى الجهة التى أراد نقله إليها وذلك باطل . وهذا يقدح فىإثبات القادر قادرا والعالم عالماً .

فإذا سئلنا عن هـذا الجواز وما حاله فى الجوهر عند حدوثه : أتقولون بجواز[5] حصوله فى جهة أخرى ، وقد وجد فى هذه الجهة فهو البدل من الحاصل وإن كان قبـل وجوده وحدوثه فـكيف يصح ذلك وهو معدوم ، مع أن هـذا

(1) أ ، ه : ممتنع
(2) ا : فى تأثير
(3) ه : بقـاء
(4) ه : يعد
(5) ه : يجوز

الحكم يتبع التحيز ، وهو لا يحصل إلا مع الوجود ؟ فالجواب : أن الغرض هو أن الفاعل المختار كان يصح من(١) قبل إيجاده له(٢) أن يوجده ويقربه جوهرا(٣) آخر ، أو يوجده(٤) على بعد من جوهر آخر ، وهذا معنى معقول ، وثبت جواز البدل فى حال العدم مشروطا بوجوده وتحيزه على معنى أنه إذا وجد وتحيز فوجوده فى غير تلك الجهة يصح .

فأما إذا وجد فى جهة فكونه فيها واجب وإنما نقول بجواز أن يحصل فى غيرها على معنى أنه كان يصح قبل حصوله فى هذه الجهة أن يحصل فى غيرها ، فهو نظير ما نقوله فى الجماد أنه يجوز كونه حيا ونعنى به(٥) أن قبل إيجاد الله له جاز أن يوجده ويوجد فيه المعانى التى تفتقر الحياة فى الوجود إليها ، لا أنا نصفه بذلك مع ثبوت الجمادية فيه .

فأما الدلالة على أن ذلك الأمر هو وجود معنى فتنبنى على قسمة تردد بين النفى والإثبات ، لأنا نقول [١٤٠ ا] إما أن يكون المؤثر ذاته فقط أو لا يكون كذلك ، بل تؤثر صفة من صفات ذاته ، وإن كان فى ذلك ضرب من التجوز لأن الذات على الصفة تؤثر ، لا أن الصفة بمجردها مؤثرة ، أو يكون المؤثر أمراً سوى ما ذكرناه . ثم ذلك الأمر إما أن يكون تأثيره على حد الإختيار فهو الفاعل أو لا يكون كذلك فهو المعنى الذى نريده . ثم ذلك المعنى إما أن تكون له صفة الوجود أو ليس له صفة الوجود . فإذا أبطلنا(٦) الأقسام سوى أن يكون لوجود معنى ، صح ما أوردناه .

ومتى أوردت الدلالة على هذا الحد استغنى عن تعديد صفاته أجمع لأن الحال

---

(١) و : منه
(٢) ه : — من قبل إيجاده له
(٣) ه : جوهر
(٤) ا ، ب : يوجده
(٥) ه : — به
(٦) ه : أبطلنا من

فى جميعها يستوى : وإنما يصح أن نذكر فى القسمة ما يشكل الحال فيه . ومعلوم أن الصفة قد تكون مقصوره على الذات ، وقد تؤثر فى الصفة صفة أخرى . وكذلك فالفاعل قد ثبت تأثيره ، وكذلك العلل . وما خرج عن ذلك فنحن فى غنى عن إيراده .

وليس لأحد أن يزيد فى القسمة فيجعل الذات وصفتها أو الذات والفاعل أو الفاعل والعلة ، لأن ذلك أيضاً مما لا يشتبه الحال فيه فلهذا لم نذكره فى القسمة لأنا متى جعلناها للذات كانت مقصورة عليها ، وإذا ضممنا إليها غيرها . فكأنا قلنا هى مقصورة على الذات لا مقصورة عليها ، وكذلك الحال فى غير ذلك من القسمة ، فيجب إذا أن يقع الكلام فى إفساد تأثير أفراد هذه الأقسام فى كون الجوهر فى جهة إلا وجود معنى ليتم ما نرومه . من ذلك لا يجوز أن يكون المؤثر فيه ذاته أو صفاته التى لا ينفك عنها من وجود وتحيز ، لأنه ليس يعقل فى تأثير هذه الأمور إلا طريقة الإيجاب دون التصحيح ، الذى قد عقل فى تأثير الفاعل . وإذا كان كذلك لزم ، إذا حصل فى جهة ، أن لا يصح خروجه عنها لاستحالة خروجه عما يقتضى ذلك . فيفارق ذلك ما نقوله من أنه كذلك لوجود معنى ، لأن زواله صحيح بضده وقد عرفنا أن مع ثبوت هذه الأمور يحصل على ضد ما حصل عليه أولا .

وبعد : فلو كان الذى يؤثر فى كونه مجتمعاً ذاته وصفاته(١) ، وكان هو المؤثر فى كونه مفترقاً [١٤٠ ب] للزم أن يكون فى حالة واحدة مجتمعا مفترقاً . وكذلك فى الحركة والسكون لأن المؤثر فى الأمرين حاصل .

وبعد : فكان يلزم إذا كان هذا الجسم متحركا أو مجتمعاً لذاته أن تكون حال الأجسام كلها كذلك لأنها متماثلة ، فلا يجوز أن يستحق أحدها لصفة ذاته

---

(١) ا : أو صفاته

ولا تثبت تلك الصفة لما ماثله ، وهذا يقتضى أن تكون الأجسام أجمع متحركة في جهة واحدة .

وبعد : فكان لا يجوز وقوف كونه متحركا على قصدنا وداعينا (١) ، لأن صفة الذات يستحيل أن تكون كذلك .

وبعد : فكان يلزم أن يكون كل جزء من الجسم مجتمعا(٢) لأن صفة الذات لا ترجع إلى الجمل بل ترجع إلى الآحاد والأجزاء .

وبعد : فإذا كانت ذاته هى التى تؤثر فى كونه مجتمعاً مع هذا الجوهر كما أنها التى تؤثر فى مضامته لجوهر آخر ، فليست بأن توجب حصوله على بعض ضروب الاجتماعات بأولى من بعض .

فإن قال : إنى أجعل المؤثر فى ذلك من صفاته حدوثه . قيل له : متى أردت بالحدوث مجرد الوجود فقد أبطلناه من قبل . وإذا أردت أنه إنما يحصل فى جهة لأن وجوده متجدد فأشرت إلى حال الحدوث ، فهذا يوجب عليك أن لا يصح حصوله فى جهة حال البقاء ، وقد عرفنا خلاف ذلك . وأيضاً فإن كان الذى أثر فى وجوده فى هذه الجهة حدوثه ، فيجب أن يستحيل القول بأنه كان يصح أن يحدث فى جهة أخرى بدلا من هذه وقد عرفنا بطلانه .

ولا يمكنه أن يقول : إنما صار كذلك لحدوثه على وجه ، كما يقال فى وجوه الحسن والقبح ، لأن الإشارة إلى وجه يقع عليه يوجب كونه فى جهة متعذرة . ويلزم عليه أن لا يصح حصوله فى حال البقاء على ما تقدم ذكره . فأما العدم فهو محيل لهذه الصفة ، فلا يقع إشكال فى أنه لا يجوز أن يجعل التأثير له . يبين هذا أنه إذا كانت هذه الصفة لا تثبت إلا مع نقيض العدم فكيف يجعل التأثير له ؟ هذا الكلام(٣) فيما يرجع إلى ذاته وصفاته .

---

(١) هـ : ودواعينا (٢) هـ : متجمعاً (٣) ا ، هـ : كلام

فأما إن جعل المؤثر أمرا خارجاً [١٤١ ا] عن ذلك ، فالفاعل لا يصح أن يجعل له تأثير فى هذه الصفة (١) إلا بواسطة . يبين هذا أنه لو قدر على أن يجعله على هذه الصفة لقدر على إيجاد ذاته ، كالكلام الذى لما قدر على أن يجعله على صفة أو وجه أو مفارقة ككونه خبرا أو أمرا ونهيا ، قدر على إيجاده . وإذا لم ر على أن يجعله كذلك ، لم يقدر على إيجاده بأن كان كلاما للغير ، فصار إذا ثبات القدرة على الأمرين معاً وتزول معاً فيجب ، إذا ثبت له قدرة على أن يجعله على صفة ، أن يقدر على إيجاد ذاته وقد عرفنا صحة ذلك من امتناع قدرتنا على إيجاد ذاته . ولا يرد على هذه الجملة أن يقال : أليس(٢) القديم يقدر على أن يصير كلام أحدنا خبراً بإيجاد إرادة فيه عند إيجاده للحروف ، ولا يقتضى هذا كونه قادرا على ذات كلامنا لأنا نقول : إن الإرادة التى بها يقع كلامنا خبرا يجب أن تختص بوقوعها من أحدنا دون غيرنا .

وكذلك فلا يصح أن يقال : لو فعلتم إعتقاد تقليد لشىء وفعل الله تعالى فيكم العلم الضرورى به لصير(٣) التقليد علماً مع أنه غير قادر على ذات التقليد ، لأنا نقول : إن الاعتقاد لا يبقى حتى يصير علما من بعد ولو أنه بقى لم يصر علما من بعد ولو أنه بقى لم يصر علما لأنه يجب أن يتبع حصوله على هذا الحكم حال حدوثه ، وإنما يعلم ذلك المعلوم لا بالتقليد بل بالعلم الموجود فيه . ثم لو صار علما لكان وجه كونه كذلك مضامة العلم الضرورى له لا أنه صار كذلك لصفة راجعة إلى القديم جل وعز ، بل يصير كذلك لوجود معنى معه على الضرب ما نقوله فى الكائن فى جهة .

وليس لأحد أن يعكس علينا فيقول : إن كلام الغير إنما لم تقدر على إيجاد(٤)

---

(١) هـ : لا (٢) و : + أن
(٣) هـ : ليصير (٤) ا ، و : — إيجاد

ذاته لأنه لم يقدر على أن يجعله على صفة . وكلام نفسه إنما قدر على إيجاد ذاته لقدرته على أن يجعله على صفة لا(١) أنه لم يقدر على جعل كلام غيره خبراً لأنه لم يقدر على إيجاد ذاته وذلك لأن الإيجاد هو الأصل وما عداه [١٤١ ب] تابع له ، فبأن يستدل بفساد الأصل على فساد الفرع أولى من أن يستدل بفساد الفرع على فساد الأصل .

وبعد : فإنه يقدر على إيجاد الكلام فى حال السهو ولا يقدر على أن يجعله خبراً ولو كانت قدرته على إيجاد الكلام تابعة لقدرته على أن يجعله خبرا لكان إذا تعذر أن يجعله خبراً يتعذر إيجاده له ، فدل أن تعليلنا أولى أولى . وإن(٢) شئت رددت(٣) إلى الكلام بطريقة أخرى وهى أن تقول : لو قدر على أن يجعله على صفة ، لقدر على أن يجعله على كل صفة يكون عليها بالفاعلين ، وكان من يقدر على أن يجمع بينه وبين غيره يقدر على أن يجعله أسود وأبيض وحامضاً وحلوا ، لأنا قد عرفنا أن من قدر على أن يجعل كلامه خبراً قدر على أن يجعله أمرا ونهيا وتهديداً .

وليس ينقلب ذلك علينا فى قدرتنا على بعض المعانى دون بعض ، لأن القادر على نوع ليس يجب قدرته على نوع سواه . وإذا قدر أن يجعل الذات على صفة قدر على أن يجعلها على كل صفة تحصل عليها بالفاعل على ما بينا فى الكلام ولا يمكنهم أن يجعلوا كونه أسود وحامضاً راجعين إلى ذات الجسم لصحة خروجه عنهما فحلا محل كونه متحركا ساكنا ولا فصل .

وليس لأحد أن يقول إن كل ما أوردتم إنما يدل على أن الجوهر فى حالة بقائه لا يحصل فى جهة بالفاعل ، فكيف تتناول(٤) هذه الدلالة سائر حالات

(١) هـ : — لا أنه . . . . خبراً لأنه .   (٢) هـ : فإن
(٣) هـ : ردد   (٤) و : تناول ويمكن أن تقرأ : تتأول

الجسم ، وما الذى يدل على أن حال حدوثه كحال(١) بقائه فى هذه القضية ؟ بين هذا أنا نقول : إن من قدر على أن يجعله على صفة هو القادر على إيجاد ذاته وهو القادر على جعله(٢) على كل صفة يحصل عليها بالفاعلين ، وذلك لأنا قد نذكر ما يشمل(٣) سائر حالاته .

وقد نفرد حال حدوثه بالدلالة بأن نقول : إن [١٤٢ أ] الجوهر إذا وجد حال حدوثه فى جهة ثم نقل عنها ثم أعيد إليها فلابد فى حصوله فيها ثانيا من معنى . فإذا استحق هذه الصفة فى الثانى لمعنى فكذلك فى الأول لأنها صفة واحدة، فلم يجز أن يختلف المؤثر فيها مع أن استحقاقها على حد واحد . ومما يشمل(٤) سائر حالات الجسم هو أن القادر لا يصح تأثيره إلا فى الإحداث وما يتبعه، وهذا أمر زائد عليه.

وبعد : فلو كان بالفاعل ، وهو لا يؤثر إلا فى الحدوث وتوابعه ، لم يصح أن يكون كائناً فى جهة فى الحالة التى لا يثبت للفاعل تأثير وهى حالة البقاء ، كما لا يصح مثله فى حالة العدم لما اشتركا فى أنه ليس بحالة الحدوث وكانت استحالة كونه حادثا فى حالة العدم كهى فى حالة البقاء، وقد عرفنا صحة كونه كائناً فى جهة وهو باق.

وأحد ما يشمل جميع الحالات وهو ما قد عرفنا من صحة وقوع التزايد فى هذه الصفة . فقد يكون الساكن أقوى سكونا من غيره ، وعلى هذا تثبت صحة التمانع بين(٥) القادرين، فيمانع أقواهما الأضعف والصفة إذا كانت بالفاعل(٦) لم يدخلها صحة التزايد على ما تقدم فى صفة الوجود . لأنا قد بينا أن التزايد لا يقع إلا بتزايد المعانى أو الشروط(٧) ولأجل هذا لم يصح التزايد فى صفة النفس والمقتضى عنها.

وليس لقائل أن يقول : فالتزايد يثبت(٨) هاهنا لتزايد أحوالنا لأن تزايدها يجب أن يثبت له وجه يصرف إليه ، وليس إلا تزايد المعانى ، ثم لا فرق بينه

(١) و : حالة حدوثه كحالة   (٢) ر : أن يجعله
(٣) ا ، هـ : ما يشتمل   (٤) هـ : يشتمل   (٥) ا : من
(٦) هـ : فى الفاعل   (٧) هـ : الشرط   (٨) هـ : ثبت

وبين ما قلنا فى الكائن . فإن جعل تزايد الأحوال لتزايد المقدور ، وجعل تزايد المقدور لتزايدها ، فقد علق كل واحد منهما بصاحبه ، وهذا لا يصح .

ولا يمكن المنع من صحة التزايد فى هذه الصفة فى حال حدوث الجوهر ، لأنه إنما امتنع فى حال الحدوث امتنع فى حال البقاء إذ لا تختلف صحته وامتناعه بالحالين .

وأحد ما قيل فى هذا الباب أن الطريقة فى كون الجوهر كائنا وفى كون أحدنا مريدا ومعتقدا [١٤٢ ب] ومشتهياً واحدة . فلو جاز أن يكون كونه كائنا بالفاعل جاز مثله فى هذه الصفات . فإذا لم يصح فيها ذلك لم يصح فى الكائن أيضاً . ثم نعلم أنه لا يصح كونها بالفاعل بالطرق المذكورة فى مواضعها وتكون فائدة ذلك أن الكلام عنده يكون أكشف .

وقد قيل : لو كان كذلك لم يختلف حالنا فى تحريك الثقيل والخفيف لأنه ليس هناك إلا التحريك فقط دون أن تكون هناك معان تكثر وتقل فنقدر على بعضها دون بعض . وقد عرفنا صحة تحريكنا الخفيف وتعذر تحريكنا الثقيل (١) ، فليس إلا أنه يحتاج إلى أن يفعل معانى كثيرة ليتحرك بها الثقيل وهى مفقودة هاهنا .

ومتى قيل إن المحتاج إليه تزايد الصفات ، فهى لا بد فى تزايدها من أن تستند (٢) إلى أمور تتزايد على ما تقدم . ولك أن تصرف هذا الفرق إلى ما بين هذين الجسمين من الاختلاف فى كثرة ما فى أحدهما من المعانى وقلته فى الآخر. فثبت أن ها هنا معنى غير ذات المحمول والمحرك (٣) ، وفى هذا صحة ما نقوله ، فلم يبق من الأقسام إذاً إلا أمر موجب زائد على ذات الجسم وصفاته . ثم لا يصح فى ذلك الأمر أن لا تكون له صفة الوجود ، لأن العدم مزيل للإيجاب لما كان إيجاب المعنى للصفة يتبع الصفة المقتضاه عن صفة الذات ، وهى لا تثبت فى حال العدم .

---

(١) هـ : للمثل !!   (٢) هـ : تستدل .   (٣) و : والمتحرك .

وبعد : فالعدم مقطعه الإختصاص ، ولا يكون بأن يوجب كونه كائنا فى هذه الجهة أولى من إيجابه كونه كائنا فى غيرها من الجهات ، ولا بأن يوجب كونه مفترقاً ضرباً من الافتراق أولى من غيره ، وكذلك فى الاجتماع وغير ذلك.

وبعد : فكان يلزم ، وقد زال الاختصاص ، أن يوجب كون الجواهر أجمع ساكنة أو متحركة ومجتمعة أو مفترقة . ولا ينقلب فى شىء من هذا علينا فى المعنى الموجود لأنه يثبت فيه الاختصاص بالحلول فيزول الإلزام .

وبعد : فالعدم بلا أول ، فكان يلزم (١) فى كون الجسم [١٤٣ أ] متحركا أو ساكناً أن يكون له أول ، ولو ثبت ذلك لانتقض طريق إثباته أصلا .

وبعد : فإثبات المعدوم إبتداء لا يمكن إلا بعد العلم بوجوده من قبل أو بقدرة القادر عليه ، فكيف علقوا هذه الصفات بعدم المعانى .

وبعد : فالمعدوم بلانهاية ، فكان يجب أن يحصل الجسم على أحوال لا تتناهى.

وبعد : فكان لا يجوز أن تقف حركة الجسم وسكونه على أحوالنا ودواعينا، فإذا علمنا وقوف هذه الصفات على أحوالنا ، وقد صح أن الفاعل لا يؤثر فيه إلا بواسطة ، فليس إلا أن الذى يتعلق بنا إيجاد معنى يوجب كونه كذلك .

وبعد : فكان يمتنع وقوع التمانع بين القادرين ، لأنه لا يقع إلا بضدين أو جاريين مجراهما ، وهذا لا يثبت فى العدم .

وبعد : فان كان ، وهو معدوم ، المؤثر فيه (٢) هذه الصفة ، فالموجود بهذا الحكم أولى . فيلزم أن يكون متحركاً بحركة موجودة من جهة زيد وساكنا بسكون معدوم من جهة عمرو ، فيحصل على صفتين ضدين . فاذا إعتبروا عدمه

---

(١) و : يجب .   (٢) و : فى .

عنه لا مجرد العدم ، فقد إقتضى هذا وجوده فيه من قبل وأن يكون قد أوجب صفة عند وجوده ، وهو البغية . فان جعلوا العدم مؤثرا بشرط وجود متقدم لم يصح ، لأن الشرط من حقه المصاحبة دون التقدم . ثم يلزم ، إذا عدم فى الثالث الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، أن يحصل على صفتين ضدين ، وذلك بأن يجمعه عمرو ثم يفرقه بكر (١) ثم يجمعه خالد ، فقد عدم عنه اجتماع وافتراق ، وهكذا فى الحركة والسكون .

ولا يمكنه أن يجعل العلة عدم الاجتماعات كلها لأن العلة توجب ما توجبه لذاتها . فكما أن الاجتماع لما كان علة عند وجوده فى كونه مجتمعاً ، لم يعتبر وجود غيره ، فكذلك فى العدم . فان أثبت الاجتماع والحركة ونفى الافتراق والسكون ، لجعل كونه متحركاً ومجتمعا لمعنى وجعل كونه ساكنا ومفترقا لعدم الحركة والاجتماع ، متحرزا بذلك عما لزم أصحاب الهيولى إذا أثبتوا الجسم على صفة لا تعقل ، ومتحرزا عما يلزم من قال : بأن هذه الصفات تجب لعدم معان (٢) [١٤٣ ب] .

فاذا قلنا لهم: فيجب اذا عدم الاجتماع والافتراق أن يكون مجتمعا مفترقا . فيقول هذا القائل : فانى لا أجوز خروج المعنيين عن الوجود ، بل لا بد عندى من ثبوت أحدهما . ويتدرج بهذا إلى أن الجسم كان فيما لم يزل مفترقا لعدم الاجتماع وساكنا لعدم الحركة . ولا بد له من أن يطلق الكلام إطلاقا ، وإلا . فلو قال : كان فيما لم يزل مفترقا لعدم الاجتماع عنه ، لزم أن يكون قبل ما لم يزل حالة وجد الاجتماع فيه ثم عدم عنه ، وذلك مستحيل .

وهذا المذهب باطل أيضا بمثل ما قدمنا ، لانا قد بينا أن عدم المعنى لا يصح

(١) ه : أبو بكر . (٢) ه : المعانى .

أن يكون له تأثير فى ثبوت صفة . وكل تلك الوجوه المتقدمة مبطلة لهذه الزيادة أيضا . ومتى كان الطريق إلى إثبات الافتراق والحركة والاجتماع والسكون سواء ، فكيف يصح أن يثبت بعضها وينفى البعض ؟ وعلى هذا تثبت الحركة وتنفى فتصير سكونا .

وبعد : فهذا الجوهر إذا اجتمع مع غيره فعنده أنه كائن فى هذه المحاذاة لمعنى هو الاجتماع (١) ، فاذا فارقه الثانى ، وهو فى المكان الذى وجد فيه أولا، فكيف يصير كذلك لعدم معنى بعد أن كان لوجوده (٢) . وهكذا فى السكون، لأنه إذا انتقل بالحركة إلى جهة وبقى فيها ، فكيف كان فى أول حصوله فى تلك الجهة لمعنى ثم صار فى الثانى من ذلك المكان لعدم معنى . ويوضح هذا أنه لا حال له يكون مجتمعا ولا مفترقا أزيد من كونه فى المكان الذى هو فيه . فان كانت هذه الصفة مستحقة لشىء (٣) من الحالات لا لمعنى ، فقد بطل طريق إثباته .

وبعد : فان الاجتماع باق سواء أريد به المجاورة أو التأليف . ومن حق ما يبق أن لا يصح انتفاؤه الا بضدين أو ما يجرى مجراه ، لانه اذا صح أن يبقى وصح أن ينتفى لم يكن بأحد الحكمين أولى من الآخر الا لامر ، وهذا يقتضى ثبوت الافتراق معنى ، وهكذا الحركة والسكون .

وبعد : فلو كان عدم هذه المعانى [١٤٤ ا] يوجب هذه الصفات لكان يلزم أن توجب أيضا عند وجودها ، لأن ايجاب الشىء يرجع الى ذاته ، وهذا يقتضى أن يحصل الجسم بالاجتماع مفترقا مجتمعا (٤) ، لأن الموجب حاصل .

وبعد : فكونه مفترقا أو ساكنا صفة ثابتة ، فلا يجوز استحقاقها

(١) ا ، ه : اجتماع . (٢) ه : لوجوه .
(٣) ا ، ه : فى شىء . (٤) و : مجتمعا مفترقا .

لانتفاء(١) معنى .

وبعد : فإن كان هذا المعنى الواحد يوجب عند وجوده صفة وعند عدمه أخرى مضاده للأولى ، فقد صارت العلة الواحدة مقتضية لصفتين متضادتين ، وهذا يوجب مثله فى كل العلل ، وقد عرفنا فساد ذلك .

وقد ذكر فى الشرح طريقة أخرى وهى أنه لو كان عدم الاجتماع علة فى كونه مفترقاً للزم فى نفس الاجتماع وسائر الأعراض أن تكون مفترقة ، لأنه لا يمكن أن يجعل العلة سوى(٢) أن لا إجتماع فيه أصلا ولا إجتماع فى نفس الاجتماع ، لأنه إذا جعل العلة عدم الاجتماع عنه ، فقد أبطل السؤال أصلا على ما تقدم . وإن جعل العلة عدم الاجتماع ووجوده ، لزم أن لا يحصل قط مفترقا لاستحالة حصول الاجتماع على هذين الحكمين الضدين . وإن جعل عدمه مؤثرا بشرط وجود متقدم لم يصح(٣) ، لأن الشرط لا يحيل المشرط ، بل يصححه ، ووجود الاجتماع يحيل كونه مفترقا ولا يوجب . ثم من حقه المقارنة وهى غير ثابتة فى حال حصول المشروط ، فليس الا أن يجعل العلة أن لا إجتماع ويلزم ما ذكرناه .

والذى يصح أن يسأل على(٤) ذلك ليس الا أن العلة إنما توجب الصفة لما يصح حصوله على تلك الصفة . فأما إذا إستحالت تلك الصفة عليه ، إستحال إيجاب العلة لها ، والاجتماع يستحيل أن يكون مفترقا ، ونفس الجسم تصح هذه الصفة عليه ، وجعل الجواب عنه : أن ما أحال معلول العلة يحيل حصولها على الوجه الذى يوجب الصفة . والدليل(٥) على ذلك أن العلة قد ثبت أن إيجابها

(١) ه : لانتفى
(٢) ه : سواء
(٣) ه : لم يصح متقدم
(٤) و : عن
(٥) ا ، ه : — و

لما توجبه لأمر راجع إلى ذاتها ، وأن الحكم الموجب عنها هو طريق [١٤٤ ب] العلم بها ، فلو وجدت ومعلولها محال ، لنقض ذلك أن يكون إيجابها لأمر يرجع إلى ذاتها . فيجب فيما أحال معلولها أن يحيل حصولها على الوجه الذى يوجب الصفة ليسلّم ما ذكرناه . وحصولها معدومة هو الوجه الذى عليه توجب الصفة عندهم ، فكان يلزم أن يستحيل عدمها . أو إذا صح عدمها أن يوجب كون نفس العرض مفترقا . ويمثل هذا بالموت الذى لما أحال كون الذات عالما ، أحال حصول العلم فى قلبه .

والذى(١) يمكن أن يسأل على هذا الأصل هو مسألة الفناء وإرادة القديم أن يقال : ما أحال كون الفناء مريدا لم يحل وجود الإرادة على الوجه الذى وجب الصفة ، ولكن الفناء إستحالة أن يكون مريداً ، والقديم تعالى صح أن يكون مريدا ، فكذلك الحال فى عدم الاجتماع : لأنه لما إستحال كون الاجتماع نفسه مفترقا وصح أن يكون الجسم مفترقاً لم يستحل(٢) عدم الاجتماع أصلا.

وغاية ما يمكن أن يجاب به فى الفرق بين الموضعين هو أن هذه الإرادة لما وجدت حصل معلولها ، وذلك بأن أوجبت الصفة للقديم عز وجل فلم ينقلب جنسها . والذى قد جوزه يلزم هذا المعنى عليه لأنهم جعلوا عدم الاجتماع علة فى كون الجسم مفترقاً ، فلو لم يكن ها هنا الا جوهران فيهما إجتماع ، فمعلوم أنه ليس فى هذا الاجتماع إجتماع . فقد حصلت العلة ومع ذلك فلم توجب معلولها ، لأنه ليس هناك غيرهما فيوجب عدمه كونه مفترقا . ونفس الاجتماع لا يصح ذلك فيه إذ ليس محدودين(٣) ، وفى(٤) هذا حصول العلة ولا معلول ، وهذا باطل .

(١) ه : فالذى .
(٢) ه ، و : يستحيل
(٣) هكذا فى النسخة ه وغير واضحه فى ا ، و
(٤) و : — و

وهذه الطريقة لازمة لمن نفى المعنيين جميعاً ، لأنك تقول : فكان يجب فى نفس الاجتماع الذى قال بعدمه أن يكون مجتمعاً مفترقاً ، ومتحركاً(١) ساكناً لعدم المعنيين فيه . وهذا تمام الكلام فى إثبات هذه(٢) المعانى .

ولا يلزمنا على هذه الطريقة أن نثبت الادراك معنى لأن المدرك يدرك مع وجوب [٤٥ ر ا] أن يدرك ، ومسألتنا مبنية على الجواز ، ولا أن يثبت الوجود حادثاً لمعنى ، لأنه قد أمكن تعليقه بالفاعل ، ولا أن يثبت البقاء معنى لأنه ليس هناك الا صفة الوجود التى كانت أولا وقد تغيرت العبارة .

فصل

« فى أن المعنى الذى يوجد فى الجوهر حال الحدوث هو الكون »

إعلم أن المعنى الذى يوجد فى الجوهر حال الحدوث هو الكون فقط وليس بمخالف للحركة والسكون فى جنسه ، بل هو فى معناهما لكن لا يسمى بذلك ، هذا قول أبى هاشم .

وذكر عن الوراق أنه حركة والمحل متحرك . وعن الأشعرى أنه سكون والمحل ساكن . وقد ذهب أبو الهذيل وأبو على وأبو القاسم إلى أن ذلك المعنى غير الحركة والسكون . قالوا : لأن فى أول حال حدوثه يكون كائنا فى جهة وليس بمتحرك ولا ساكن . وهذا إنما إختلفت العبارة فيه ، والا فهو فى معنى الساكن والمتحرك . ورجع أبو على عن هذا المذهب ، وأثبت الكون من جنس السكون وأثبت الحركة مخالفة له . والكل من نوع واحد ، وإنما تتغير الأسماء لوقوعها على وجه . يدل على ذلك أنه لاحال للساكن ولا للمتحرك أزيد من

(١) ه : ومتحركاً (٢) و : — هذه

كونهما كائنين فى المكان الذى هما فيه بمثل ماثبت أن الباقى لا حال له بكونه باقياً أزيد من الوجود المستمر فيجب(١) فيما يوجب هذه الحالة أن يكون جنساً واحداً سواء سمى حركة أو سكونا أو كونا ، فإن تماثل الموجب يقتضى تماثل الموجب .

وأيضاً فاما أن يجعل هذا المعنى مضادا للسكون أو مخالفا له فقط . فان جعل الكون مضادا السكون وجب أن لايصح فى الكائن أن يكون ساكنا فى ذلك المكان أصلا ، وقد عرفنا خلافه . وإن كان مخالفاً له ، فيجب عند طرق الحركة أن يبقى الكون وينتفى السكون ، لأنها تضاد السكون(٣) ، دون الكون . وهذا يقتضى — إن نفاهما — أن يكون قد نفى مختلفين غير ضدين ، وإن كان هذا إنما يستقيم الامتناع منه على قولنا بأن إرادتى الضدين لاتتضادان . فأما على قول أبى على فلا مانع منه . وإن بقى السكون دونه فيجب أن يثبت كائنا [١٤٥ ب] فى مكانه الذى كان فيه مع طرو الحركة ، وهذا أيضا باطل .

ولا يصح أن يقال بوجود كون آخر مع الحركة يضاد الكون الأول ، لأنه كان يصح أن لا يوجد على بعض هذه الوجوه ، وكان يقدح فى تأثير(٤) تضاد المتضادات . فكنا نجوز أن السواد لاينفى البياض وإنما يوجد معه معنى سواه ينافيه .

وبعد : فلو كان مخالفاً للسكون وليس بينهما تعلق من وجه معقول لزم وجوده(٥) فى الجوهر وأن يبقى(٦) فيه وقتين متصاعدا(٧) ، ولايكون ساكنا

(١) ه : فوجب
(٢) ه : — له
(٣) ه : — لأنها تضاد السكون .
(٤) م : تأثير ، ه : تضاد تأثير
(٥) ه : وجوه
(٦) ا ، ه : — أن
(٧) م : تصاعدا ! !

بأن لايوجد السكون وذلك باطل وليس يصح إثبات تعلق بينهما لأنه لو كان يحتاج إليه فى الوجود لم يصح ان يوجد أولا ولاسكون . وإذا لم يحتج اليه فى بقائه لأن الصفة واحدة . وإذا جعلت حاجته إلى الحركة والسكون فهما ضدان ، فكيف يحتاج اليهما .

ولا يمكن إثبات تعلق الإيجاب بينهما على مايقال فى الأسباب، لأنه يوجب جواز وجود الكون وقتين من دون السكون، وإيجاب العلل أبعد لأنها لاتوجب الذوات . وكان يلزم أن يقارن السكون الكون ، لأن معلول العلة لايتأخر عنها .

وبعد : فلو ثبت بين هذه المعانى اختلاف ، لوجب الافتراق فى حكم يكشف عنه ، وليس ماهنا إلا اختلاف العبارة ، وبذلك لايقع اختلاف بين الذوات .

وبعد : فلو خلق الله تعالى الجوهر فى هذا المكان ثم نقلناه إلى غيره لنقلناه بحركة ، فلو كان قد قدم خلقه فى هذا المكان دون الأول لكان لابد من أن يكون الكون موجوداً فيه ، فيجب أن يكون الجنس واحدا ، وإلا اقتضى أن يصير الشىء بصفة مخالفة وضده . وعلى مثل هذا نقول : إذا خلق الجوهر فى محاذاة بكون فبقى بق صار سكونا ، ولايصح أن يصير الشىء بصفة مخالفة ، فصح أن الكون فى معنى الحركة والسكون .

وإنما اختار أبو هاشم لفظة الكون لأنها أعم ، ولحالات الجسم أشمل . ولا عيب عليه [١٤٦ أ] فى إختيار هذه اللفظة مع هذه الفائدة . وإن كان قد حكى عن أحد الجعفرين وواصل وعن أبى على أيضا ، رحمهم الله ، ذكر هذه اللفظة .

ويتصل بهذه الجملة الكلام فيما يجرى على هذا النوع من العبارة فى سائر

الحالات وما لايجرى إلا فى حال دون حال . فقولنا كون يجرى عليه فى حال(١) العدم والوجود ، لأنه جار مجرى اللون وغيره فى باب أنه لايقتضى إلا إبانة(٢) نوع من نوع دون أن يفيد وجودا ، أو وجودا على وجه . وماعدا ذلك لايقال إلا عند الوجود ، مثل قولنا حركة وسكون واجتماع وافتراق ، لأنه يقتضى أنه كون واقع على وجه . وقد قال أبو على إنه يوصف بأنه حركة وهو معدوم ، وكذلك فيما يفيد فائدة الحركة من نقلة وزوال . وقال : لايوصف بأنه سكون لأن عنده يقتضى بقاءه ، فكيف يجرى عليه فى حال عدمه ، وقال : إن الحركة لاتكون إلا كذلك فصار كقولنا كون ، وألحق قولنا مشى وعدو بالسكون فى أنه لايجرى عليه فى حال العدم ، لأنه يقتضى إنضمام حركة إلى حركة .

والأمر عند شيوخنا بخلاف ماذكرناه ، لأن الحركة كون واقع على وجه ، وليست كما ظن أنها لاتوجد إلا حركة ، بل يصح وجودها ولاتسمى حركة . وإنما تسمى بذلك إذا وجدت عقيب ضدها ، أو يحصل بها الجوهر فى مكان بعد أن كان فى غيره بلا فصل . وهذا أولى ، لأنه قد تعلم حركة من دون أن نعلم لها ضد . وإنما تتحرز بذكر العقيب وذكر أن لافصل عن مسألة وهى أن الجوهر إذا كان من جهة فعدم ثم أعيد إلى غير تلك الجهة بكون، فذلك لايسمى(٣) حركة ، وإن كان قد حصل به فى غير تلك المحاذاة لما تخلل(٤) حال العدم بين كونه فى إحدى الجهتين وكونه فى الأخرى .

وأما السكون فقد يكون كونا باقيا وقد يكون حادثا عقيب(٥) مثله . هذا قول أبى هاشم وقال أبو على : إن السكون لايسمى به إلا الباقى ، ومن البعيد

---

(١) ا ، م : — حال
(٢) م : أنه
(٣) م : لآخر يسمى
(٤) ا ، م : تخللت
(٥) و : + غيره

أن يحصل(١) بينهما خلاف من جهة المعنى ، لأنه قد قال في سكون الحيوان : إذا كان قادراً أنه لايبقى وغرضه أنه لايكون سكوناً إلا إذا بقى الجوهر بحيث كان . وهذا يوجد في الحادث والباقي على سواء . والموجود حال حدوث الجوهر بأن يجعل من أقسام السكون أولى لأنه يبقى فيصير سكوناً ، وغير جائز أن يصير حركة ، وإن صح على ضرب من التقدير على ما تقدم . ثم حد السكون هو الكون(٢) الذي يحدث عقيب مثله ، أو ما يوجب كونه كائناً في المكان الذي كان فيه بلا فصل احترازاً(٣) من مثل ماذكرناه في الحركة(٤) .

فصل

[في الافتراق]

أحد ما إشتبه(٥) الحال فيه مما هو من قبيل الأكوان حتى عده أبو الهذيل رحمه الله ، معنى زائداً عليها(٦) ، وبه قال أبو علي أولا ثم رجـــع عنه هو الافتراق . فإن عندنا أنه عبارة عن الكونين اللذين يحصل بهما الجسمان في مكانين بعيدين ، كما أن المجاورة هي كونان(٧) على وجه القرب .

وليس يحصل عند الإفتراق معنى زائداً(٨) عليهما كما يحصل عند المجاورة معنى هو التأليف . ويوشك أن يكون هذا هو وجه الشبهة فيه . فالذي يدل على صحة ماذهب إليه أبو هاشم هو(٩) أن المعنى الذي ليس بمدرك لايصح إثباته إلا بحالة أو حكم صادرين عنه . فاذا كان الإدراك لا طريق له في إثبات هذا المعنى ،

(١) ا ، هـ : يتحصل
(٢) : الكون هو .
(٣) و : إحتراز
(٤) و : — في الحركة
(٥) ا ، هـ : ما اشتبهت
(٦) و : عليهما .
(٧) ا ، هـ : الكونان
(٨) و : زئداً
(٩) هو : مكررة بالنسخة هـ

كما لانعقل المفترقين بكونهما مفترقين أكثر من كون أحدهما كائناً في هذا المكان وكون الآخر في مكان بعيد عنه ، فقد عرى هذا المعنى من دلالة تدل عليه، فيجب نفيه(١) .

فإذا قال القائل : فقد أثبتم التأليف وليس هناك يصعب تفكيك ، فصرتم مثبتين له بلا حكم صادر عنه . فمن جوابنا : أن إثباتنا التأليف فيما لايصعب تفكيكه مقيس على مايصعب تفكيكه دون أن يكون مثبتاً إبتداء .

وإذا قال : فأنتم(٢) تجوزون وجود جنس الألم في الجماد ، ولا حكم له . فمن جوابنا : أنا نثبته أولا في الحي منائم تدل على أن المحل وحده كاف فيه ، فيجوز وجوده من جهة [٤٧ و ا] الله عز وجل ولا حياة . وليس هذا كلاماً في أمر ثابت فلا يشبه ماتقدم . وأحد مايدل(٣) على ذلك أنه لو ثبت معنى زائداً على ما عقلناه لضاد التأليف ، والتأليف لا ضد له .

والكلام في الأصل الثاني موضعه باب التأليف . والذي يختص هذا الموضع هو أنه كان يضاد التأليف . ودليلنا أنه كان يستحيل إجتماعهما لا لشيء سوى التضاد ، لأنه إن لم يكن أحدهما مضاد للآخر(٤) ، فليس إلا أن ندعى أن بينهما ماجرى مجرى التضاد ، وذلك إنما يتم بان يجعل التأليف محتاجاً إلى المجاورة ويجعل الافتراق مضاداً لها ، وهذا لايصح لأن التأليف لو احتاج إلى المجاورة والمجاورة تضادها المباعدة ، فلو ضادها الافتراق أيضاً — مع أنه مخالف المباعدة(٥) لصحة اجتماعهما — لكان قد اشترك المختلفان في شيء واحد .

على أنه ليس يحتاج التأليف إلى أزيد من تجاور المحلين ، ولايحتاج إلى

(١) هـ : نقله .
(٢) هـ : أنتم .
(٣) هـ : وأحدها يدل
(٤) و : يضاد الآخر .
(٥) هـ : المباعدة .

المجاورة أصلا . وكيف يثبت بينهما ما يجرى مجرى التضاد على أى وجه كان ؟ .
ويوضح هذا أن الافتراق إذا طرأ إنتفى التأليف . فإذا لم تصح منافاته للمجاورة
فليس إلا منافاته للتأليف ولا يمكن أن يقال : إن عند طرو الافتراق يثبت
معنى ، وهو المباعدة[1] ، ينفى التأليف عند[2] الإفتراق ، لأن هذا يقدح فى
تضاد المتضادات . فليس إلا أنه يضاد التأليف ، وقد صح أنه لا ضد له .

ولك أن تثبته على أنه كان يجب أن يضاد التأليف . ثم نقول : كان يلزم فى
خط من ثلاثة أجزاء وفى الأوسط تأليفان لتأليفه إلى كل واحد من الطرفين
بتأليف أنه إذا وجد الافتراق فيه نفى التاليفين جميعاً لأن الضد إذا طرأ ، وفى
المحل أجزاء متماثلة نفى الكل . وهذا يقتضى تناثر[3] الاجزاء وتفككها، فلا نبين
ضعف القادر وقوته . ولا ينقلب علينا مثله لأنا إذا جعلنا الإفتراق كونين ،
فإنهما ينفيان إحدى المجاورتين دون الاخرى، لأن التضاد[4] يكون بين المجاورة
والافتراق ، لابينه وبين التأليف . فما يحتاج إليه تأليف[5] هذا الطرف يبقى
فيبق[6] التأليف .

وبعد : فإذا أثبته معنى يوجد فى [١٤٧ ب] متباعدين ، فلا نسبة له إلى
بعض مابعد عنه إلا ماللبعض الآخر . فيلزم[7] وجوده بين هذا الجسم وبين
سائر أجسام العالم . فكان إذا تألف مع غيره يقتضى وجود ذلك التاليف زوال
الافتراق من وجه دون وجه . والمخالف فيه ربما أثبت افتراقان[8] فى المفترقات
وربما أثبت فيها افتراقا واحدا . وعلى هذا الثانى يلزمه ماذكرنا .

وأجد ماقيل فيه ، وإن كان ضعيفا ، إما أن يكون الافتراق معنى يوجد له

---

(١) هـ ، و : — وهو المباعدة . (٢) ا ، هـ : فيد . (٣) و : منافرة
(٤) هـ : المضاد . (٥) ا : — تاليف هذا (٦) ا : فيق التاليف
(٧) و : فلزم . (٨) هـ : افتراق ، ا : افتراقات .

محل واحد أو معنى يوجد فى محلين . فإن وجد فى محل واحد فيجب — إذا
وجد فى محله — أن يكون التأليف موجوداً معدوماً . فمن حيث أنه لم يوجد
فى كلا محليه ، يجب أن يوجد . ومن حيث أنه وجد فى أحد محليه يجب أن
يعدم . وإن كان موجوداً فى محلين ، فيجب إذا أردنا تفريق أحد المحلين عن
الآخر أن لايصح إلا بعد أن يفعل فى المحل الذى يزيل هذا الجزء عنه كما يفعل
فيه نفسه ، وذلك متأت من دون مباشرة ذلك الجزء . إلا أنه إذا احتاج إلى
محلين لم يلزم أن يفعل فيهما جميعاً ، بل إذا فعلنا فى أحدهما،ومن شانه أن يتعدى
ذلك المحل ، فيجب وجوده فيهما من دون ذلك . كما إذا جاورنا بين هذا الجزء
وبين غيره ، فقد وجد بينهما التأليف وإن كان فعلنا فى أحدهما .

وقد يمكن تحرير طريقة أخرى فيقال : لو كان معنى لكان يضاد بعضه بعضا
لامتناع أن يكون فى الوقت الواحد يفارق الجسم غيره ضربين من المفارقة ،
فلا وجه إلا التضاد . ثم إذا ثبت ذلك قلنا : فالمعنى الذى يوجد بين الجسمين ،
وقد افترقا ذراعاً ، لابد من وجوده فيهما . فكان لايصح أن ينتقل أحدهما من
مكانه الذى هو فيه ويأتلف مع غيره مع أن صاحبه الذى كان مفارقاًله هو بحاله
بل يجب أن يزول هو أيضاً عن مكانه ، لأن الإفتراق الذى كان بينهما قد بطل
من أحدهما ، فيجب بطلانه[1] من الآخر . وقد علم أنه يصح أن يلاقى أحدهما
غيره وصاحبه بحاله لم يتغير فيجب أن نرجع بالافتراق إلى الكونين [١٤٨ ا] .

---

(١) هـ : إبطلانه

فصل

[فى أن الكون يحل المحل]

إعلم أن الكون وسائر المعانى التى توجب الأحكام للمحال لا توجب إلا بعد(1) الحلول فيها . فيكون قد إختص بها نهاية الاختصاص . وليس يفتقه الحال فى أن الكون من فعلنا يحل المحل فإنه إما أن نفعله فى أنفسنا أو نفعله معدى عن محل القدرة بالاعتماد(2) الذى من شرط توليده مماسة محله لما يولد فيه ، فعلى الحالين لابد من الحلول . والذى به نعلم أنه لا يصح وجوده لا فى محل أصلا ، فهو أنه لو وجد كذلك لفقد الاختصاص ، فكان يلزم فى الحركة ، وهى لا فى محل ، أن توجب كون الجواهر أجمع متحركة فى تلك الجهة ، وهكذا فى السكون وغيره من إجتماع أو افتراق .

وأيضا فإن المجاورات متضادة ، فإن وجدت لا فى محل ، ولم يثبت التضاد ، لم تصح لوجود بعضها على حد وجود البعض . وإن ثبت(3) التضاد وجب أن لا يصح وجود مجاورتين فى العالم لأن التضاد إذا بطل ثبوته على محل أو حتى لم يبق إلا مجرد الوجود ، وفيه ما ذكرناه . ولا يمكن إرتكاب ما ألزمنا(4) من إمتناع وجود كونين ضدين(5) فى العالم لأنه يقتضى إستحالة وجود جوهر فى جهة فى حال وجود جوهر آخر فى غيرها من الجهات .

ولا يجوز أن يقال : إنه يوجب الحكم بالمجاورة لأنها تستحيل على الأعراض ، فانه من خصائص أحكام الجواهر(6) . ولأنه كان يلزم ، إذا جاور الحركة أجسام ، أن يقتضى تحركها أجمع ، فان الاختصاص مفقود ولو كان

---

(1) و : — بعد

(2) ه : الاعتماد

(3) ه : يبقته

(4) و : ما ألزمناه

(5) ه : ضربين

(6) ه : الجوهر

كذلك لم يكن لتقف حركة بعض الأجسام على زيادة معنى . وبعد : فالحركة إذا وجبت بالمجارة وهى توجب حال وجودها مزايلة الجسم عن مكانه ، لوجب كونها مجاورة مفارقه .

وبعد : فكان يلزم فى الجسم ، إذا جاورته حركة من وجه ، جاوره سكون من وجه آخر أن يحصل متحركاً سا كناً .

فصل

فى أنواع الأكوان

إعلم أن نوع الأكوان مشتمل على متماثل ومختلف . والمختلف منه متضاد . وكل ما إختص بمحاذاة واحدة فهو متماثل : حركة كانت [١٤٨ب] أو سكونا ، كان المحل واحدا أو متغايرا . ولا يؤثر أيضا فى تماثله أن يكون مرة حركة يمنة والآخر حركة يسرة . فان أحدنا إذا مشى فى جهة فما يوجد فيه من السكون مثل ما يوجد إذا انصرف لما كان تحركه فى الحالين محاذاة واحدة ، وإن تغير الاسم بالإضافات . فاذا خرجت الأكوان من اختصاصها بالجهة الواحدة فتغايرها يدل على اختلاف الأكوان ، بل على تضادها . وعلى هذا نقول فى الموجود فى الصفحة العليا من الجسم أنه مضاد للموجود فى الصفحة السفلى لما كانت الجهات متغايرة .

وجملة الاختلاف فى هذا الفصل أن أبا على قد جوز فى الموجود فى جهة واحدة أن يشتمل على المتماثل والمتضاد لما اعتبر فى ذلك بكونهما(1) حركة أو سكونا . فأثبت التضاد بينهما على كل حال . وهذا مذهب أبى القاسم ، لكنه اختص بإيجاب الخلاف للقبيح والحسن . فجعل القبيح من الحركات مخالفاً للحسن وإن كان هذا بعيدا عن التحصيل فان التماثل والاختلاف يثبتان(2) لما عليه الشىء فى

---

(1) ه : بكونها

(2) ه : يلبثا

ذاته . والجنس الواحد مشتمل(1) على الحسن والقبح(2) ، ومجرد الفصل بين القبح والحسن لا يوجب الاختلاف . فهذا باب من الخلاف(3) .

وباب آخر ، وهو قول أبي يعقوب البستاني . فانه ينفي التضاد في الأكوان، ويقول بأنها مختلف ومتماثل فقط . أما الدلالة على تماثل ما وصفنا حاله من الأكوان فهو أن جميع ما يوجد في المحاذاة الواحدة قد اشتركت في إيجاب صفة واحدة وهي كون الجوهر كائنا في هذا المكان . وتماثل الموجب دليل على تماثل الموجب إذا كان الكلام في المعال دون الأسباب .

فهذا أحد(4) الطرق التي نعرف بها تماثل الأعراض كما تعرف بالالتباس(5) على المدرك وغيره . ولأن الضد إذا طرأ على كل ما في هذه الجهة لم يختص بنفي البعض دون البعض ؛ وهذا لا يصح إلا في المتماثلات وإلا فالشيء الواحد لا ينفي مختلفين .

وبعد : فلو كانت مختلفة لافترقت في وجه يوجب [١٤٩ ا] الاختلاف . ولا يمكن الإشارة إلى وجه(6) سوى التسمية ، فيقال في بعضه أنه حركة وفي بعضه أنه سكون . واختلاف العبارة لا يقتضي الخلاف على الحقيقة بين الذوات . يوضح هذا أن عين ما هو حركة يصح أن يصير سكونا إذا بقيت ، والبقاء لا يقلب الجنس . ونفس(7) ما هو سكون قد كان يجوز أن يقع حركة . فانه تعالى لو قدم خلق الجوهر في مكان ، يصح أن ينتقل بهذا الكون إلى هذا المكان فيكون حركة ، وإن كان الآن سكونا . وكذلك فلو أعيد فانتقل إلى هذا المكان

(1) و : يشتمل (2) و : والقبيح
(3) و : الاختلاف (4) ا ، م : آخر
(5) م : بالإعرب !! (6) ا ، م : أمر
(7) م : وتعيين.

لكان حركة . وإن كان بعد حصوله في هذه الجهة(1) سكونا .

وبعد : فلو كانت الحركة والسكون مع إختصاصهما بالجهة الواحدة يتضادان لكان كما يصح طروء السكون على الحركة يصح طروء الحركة على السكون ، ويبقى الجوهر في تلك الجهة ولا ينتقل . لأنه إذا وجب إنتقاله فقد خرجا عن(2) الإختصاص بالجهة الواحدة .

وإذا اعتبرنا في تماثل الأكوان واختلافها بالمحاذاة الواحدة وتغايرها لم يلزمنا ذلك وإنما لزم(3) أبا علي لتجويزه(4) فيما يحصل في المحاذاة الواحدة أن يتضاد . فقلنا : فكما(5) يطرأ أحدهما على الآخر وحاله كما كان ، فيجب أن يصح مثله في(6) طرو الآخر عليه :

وبعد : فلو كانا ضدين وحالهما ماذكرنا ، لصح من القادر عليهما أن يوجد أحدهما بدلا من صاحبه . فيوجد السكون في حال الانتقال ، فيكون منتقلا ساكنا ، كما يكون منتقلا (7) متحركا ، وذلك باطل . وقد بنى أبو علي ذلك على أن الأكوان مرئية وأنها تختلف على المنظار . ونحن نبين أنها لا ترى ، وأنها لو رئيت لكان مجرد الفصل لا يقضي بالاختلاف(8) . وربما جعل الدلالة في ذلك أن الحركة لا تبقى وأن(9) السكون يبقى ، فيجب أن يختلفا ، وهذا مما يختص به أبو علي .

وأما أبو القاسم إذا لم يجز بقاء شيء من الأعراض فذلك مما لا يمكنه(10) أن يذكره . وعندنا أن حالهما سواء في جواز البقاء عليهما . وربما قال(11) :

(1) ا ، م : الجملة (2) و : من (3) و ا : يلزم
(4) م : بتجويزه (5) و : كما (6) م : — في
(7) م : مثيلا . (8) و بالخلاف . (9) م : فإن .
(10) م : لا يمكن . (11) م : قالا .

إن الحركة تولد دون السكون فيجب أن يختلفا . وعندنا أنهما سواء فى نفى التوليد . وإنما أورد ذلك على طريقته فى أن الحركة تولد [١٤٩ ب] الحركة ، وذلك غير صحيح عندنا .

وقد يمكن أن يقال : ان توليده يقف على حدوثه ، وذلك يكون حركة . فإن الغالب(١) فى السكون أنه يكون باقياً . وربما قال إن العقلاء يضربون المثل فيما لايصح إجتماعه بالحركة والسكون . وهذا إذا قالوه، لا عن دلالة، فلافائدة فيه . وإن كان قولهم عن دلالة فيجب أن تورد فقط .

وعندنا أن غرضهم هو أحد أمرين : إما الحركة فى مكان والسكون فى غير ذلك المكان ، أو الحركة عن مكان والسكون فيه ، لأنه يقتضى إجتماع ضدين وكون الجوهر فى مكانين . فأما أن يراد به حركة الجسم إلى مكان وسكون فيه بعينه فلا يورده إلا مخطىء . ومثل هذا فى كلامهم كثير ، لأنهم يعتقدون تضاد الصدق والكذب(٢) والقبح والحسن ، وإن كنا نعلم خلاف ذلك .

وربما قال : إذا كانت الحركة(٣) والسكون فيها مثلين ، وجب صحة إجتماعهما . وعندنا أنه يصح إجتماعهما ، ولكنهما عند الاجتماع تخرج الحركة عن أن تسمى بذلك من حيث أن هذه التسمية تقتضى أن ينقل بها إلى مكان سواه . وقد بينا أن نفس ماهو حركة قد يصير سكوناً بالبقاء ، ونفس ماهو(٤) سكون قد كان(٥) يصح أن يوجد حركة على ضرب من التقدير . فأما فى(٦) الموجود من السكون فمحال أن يصير حركة من بعد ، لأنه يقتضى قلب جنسه من حيث أن أخص ماعليه هو إيجابه لكون الجوهر كائنا فى هذه المحاذاة . فلو اقتضى إنتقال

(١) ه : الغالب . (٢) و : الكذب والصدق . (٣) و : - فى جهة
(٤) ه : - مايكون (٥) ه : - كان . (٦) ه : من

الجوهر به لا نقلب جنسه . وبهذا يفارق الحركة جواز أن تصير سكونا إذا بقيت(١) .

وإنما قلنا إن الأكوان إذا خرجت عن الاختصاص بالجهة الواحدة فتضادة من حيث قد ثبت فى الجوهر الواحد استحالة حصوله ، والوقت واحد ، فى محاذيين. ولا وجه لهذه الاستحالة إلا تضاد الكونين اللذين بهما يحصل فى الجهتين ولاستحالة إجتماعهما لتضادها ، إستحالة حصوله فى جهتين .

وليس لأحد أن يقول : إن التضاد فى الحقيقة لايثبت إلا والجهة واحدة ، وإلا كان تضادا فى الجنس ، وهذا يوجب عليكم صحة وجود [١٥٠ ا] الجوهر فى جهتين . وذلك لأن الجهة ، وإن تغايرت ، فإذا كان المحل واحدا(٢) فهو متضاد على الحقيقة . وإنما نقول بأنهما يتضادان فى الجنس إذا تغاير المحل بهما .

فان قال : هلا كان المحيل لذلك تحيزه ؟ قيل له : لأن تحيزه يصحح كونه فى كل واحد من الجهتين على البدل . وما صحح أمراً من الأمور فانه لايحيله ككونه حيا لما صحح كونه عالما لم يحل ذلك .

فإن قال : فالتحيز عندكم يصحح فى كل واحد من الجوهرين أن يحصل فى جهة والتحيز بعينه يحيل إجتماع جوهرين فى الجهة الواحدة ، فقد صار نفس ماصحح(٣) حكما هو الذى أحاله . قيل له : ليس كذلك ، لأنا نجعل التحيز محيلا لحلوله فى غيره ولوجوده فى جهة لاعلى وجه الشغل لها(٤) ونجعله مصححا لوجودة فى الجهة على وجه الشغل لها(٥) ، فصارت هذه الصفة مصححة لأمر ومحيلة لما سواه . وليس كذلك ماقاله ، لأنه قد جعل المصحح لأمر هو المحيل لذلك الأمر بعينه .

(١) و : + فصل (٢) ه : واحد (٣) ه : مايصحح
(٤) ه : — لها (٥) و : — لها

وليس يمكن أن يقال : إنه يمتنع حصوله فى جهتين لما ذكر ثم من تضاد الكونين ، ولأجل أن الجوهر لايجوز أن يشغل أكثر من قدره ، فيكون[1] كل واحد من ذلك علة لهذا الحكم[2] . وذلك لأنا متى جوزنا أن العلة هو ماذكرناه ، لم يمكنا أن نعرف تضاد الأكوان لتجويز ما سأل عنه فى إمتناع حصوله فى جهتين لأجله ، فكيف يصح أن يقول : أن كل واحد من هذين علة !! .

فإن قال . فلو كانت العلة تضاد الأكوان فيجب لو قدر زوال التضاد عنها أن يصح حصوله فى جهتين . قيل له : كذلك كان يجب ويصير بمنزلة إرتفاع التضاد عن السواد والبياض فى أنه كان يصح حصول الجوهر أسود أبيض ، إلا أن التقدير مفارق للثبوت فلهذا نقطع — والحال هذه — على إستحالة كونه فى مكانين .

وأحد مابه يعلم تضاد هذين الكونين أن أحدهما إذا طرأ إنتفى الآخر من دون واسطة ، وهذا علم للقضاء[3] بين الشيئين . فبهذين[4] الوجهين نعلم تضاد الكونين إذا تغايرت بهما الجهة .

فصل

[فى استحالة وجود الأكوان المتماثلة فى محال متغايرة والوقت واحد]

إعلم أن متماثل الأكوان يختص بحكم من بين سائر [١٠٠ ب] المتماثلات ليس إلا له وهو استحالة وجوده والوقت واحد فى محال متغايرة . وإنما يصح فى محل واحد متى كان الوقت واحد ، وفى المحال يوجد على البدل ، لأنه إذا امتنع فى الجواهر الكثيرة[5] أن تحصل فى محاذاة واحدة وكان تماثل الأكوان

---

(١) و : يكون (٢) و: الحديث

(٣) و: التضاد (٤) ه : فهاذبين !!

(١) ه : + فى الجوهر الواحد وأن يوجد جوهر فى محاذاة يكون ثم ينتقل، ولا معنى لهذا لأنه مكرر ص ١١٥ ب .

موقوفا على أن المحاذاة واحدة ، فليس إلا ما ذكرنا من حصول الأكوان الكثيرة فى الجوهر الواحد ، وأن يوجد جوهر واحد[1] فى محاذاة يكون ثم ينتقل ويوجد مكانه جوهر آخر . فيكون الموجود فيه مثل ما وجد أولا ، ثم كذلك . وليس هكذا حال المتماثلات أجمع ، لأن فى الوقت الواحد يوجد سواد فى محل وسواد آخر فى محل[2] سواه ، وكذلك فى[3] الطعوم وغيرها . فهذا حكم يختص به الكون ويختص مماثله بحكم آخر وهو صحة وقوع التمانع به ، وذلك[4] مفقود فى غيره لأنه يقع بالأمور المتضادة أو الجارية مجراها .

وبيان هذا هو أن الخط المركب من ثلاثة أجزاء إذا أراد أحدنا نقل أحد طرفيه إلى الأوسط وأراد القديم جل وعز نقل الطرف الآخر إليه فمراده[5] هو الواقع . وتقع الممانعة لا بنفس الجوهر ، بل بالأكوان وهى متماثلة إذا كانت الصورة ما ذكرنا .

فصل

فى الأكوان المتضادة

إعلم أن المتضاد من الأكوان على ضربين : أحدهما يثبت ضدا فى الجنس وهو مثل الكون فى الأول والكون فى العاشر . والثانى يثبت ضدا فى الحقيقة وهو أن يرد[6] أحدهما على الآخر فينفيه ولن يكون كذلك إلا والمحل واحد . فأما عند تغايره فهو التضاد فى الجنس مثل ما نقوله فى المضادة بين الأكوان[7]

---

(١) ا ، ه : — واحد . (٢) و : فى محل آخر .

(٣) و : — فى . (٤) ه : وكذلك .

(٥) و : فراد .

(٦) ه : يراد . (٧) ا ، و . الألوان .

على هذين الوجهين . وجملة ذلك على أضرب ثلاثة :

أحدهما : يصح فيه طريق البدل والمعاقبة ، وهو إذا كانت المحاذاتان قريبتين والكونان [1] من فعله جل وعز مبتدأان لأنه يصح أن يوجد أحدهما بدلا من الآخر ويعاقب أحدهما صاحبه . والثاني : يصح فيه التعاقب دون البدل ، وهو إذا كان الكونان من فعلنا أو من فعله تعالى متولدان فى محاذاتين متجاورتين ، فإن [١٥١ ا] أحدهما تصح معاقبته للآخر ولا يجوز وجوده منه . والثالث : يصح فيه البدل دون المعاقبة ولا يتأتى ذلك إلا فيما هو من فعل الله تعالى خاصة حال حدوث الجوهر فى مكانين متباعدين، فيصح من الله تعالى[2] إيجاد الجوهر بالبصرة بدلا [3] منه ببغداد ، وهما كونان ضدان ، والتعاقب لا يصح لامتناع الطفر . وإنما وجب أن يكون فعله تعالى لأنه يمتنع فى أحدنا أن يفعل الكون فى الاول بدلا منه فى العاشر .

فهذه حال تضاد الاكوان . وصار متضادها مختصا بهذا الحكم من بين سائر المتضادات ، كما اختص متماثلها بما قدمنا ذكره . وكما انقسم [4] هذه القسمة ، فقد تقسم : إلى ما يتضاد ويتنافى وهو ما يتعاقب ، وإلى ما يتضاد ولا يتنافى، وهو ما يصح على البدل دون التعاقب .

---

(١) ه : — الكونان (٢) ا ، ه : — تعالى .
(٤) ه : تقسم . (٣) بدلا : مطموسة بالنسخة ه .

فصل

[فى تضاد الحركتين فى جهتين]

وإذا صح لنا تضاد الحركتين فى جهتين بطل قول الفلاسفة إذا جوزوا تحرك الجسم فى جهتين فى حالة واحدة ، لأنه يقتضى حصوله على حالين ضدين . وهذا هو قولهم فى الكواكب السيارة من الشمس والقمر وزحل والمشترى والزهرة والمريخ وعطارد لأنهم يذهبون إلى أن لها سيرا بطبعها وسيرا بالفلك ، فهى تتحرك من المغرب إلى المشرق والفلك يحركها من المشرق إلى المغرب[1] فى تلك الحال . وشبهتم فى تجويز ذلك هى حركة الواحد منا فى السفينة فى حال ما يتحرك إلى جهة أخرى . وربما مثلوا ذلك . بكون[2] النملة على حجر الرحا ، فتقطع فى جهة خلاف جهة قطع الحجر ويقولون إنه يحصل راكب السفينة فى جهتين والحال واحده ، وهكذا النملة . وهذا أمر معرض للاحتيال[3] . وما ذكرناه من الدليل لايدخله الاحتمال . يبين هذا أنه يتعذر علينا[4] تحصيل الجسم فى الوقت الواحد فى مكانين ولاعلة الا تضاد الكونين فيجب مثله فى كل حال .

وعندنا أن ما ذكروه بخلاف ما ظنوه . بل إنما يتحرك راكب السفينة فى حال سكونها . وكذلك النملة تقطع فى غير جهة قطع حجر الرحا فى حال سكونه [١٥١ ب] . وقد تقدم القول فى أن فى[5] خلال هذه الحركات سكنات . ولولا أن الحال كما ذكرناه ، لكان لا تتأتى حركة السفينة فى غير تلك الجهة

---

(١) ا ، ه : الشرق إلى الغرب (٢) و : بان
(٣) ه : الاحتمال (٤) ه : عليها
(٥) ا : — فى

اصلا . ألا ترى أن حركة السفينة إذا اشتدت إمتنع على راكبها الاستواء فى جلوسه ، فضلا عن الحركة فى غير جهتها ، وهذا معروف من حال السفن . ولهذا لا تلتبس حركتها بالسكون عند إشتداد الحركة وكثرتها ، وتلتبس عند ظهور السكون حتى تتبين(١) فيها بطوء فى سيرها(٢) .

ويبنى على صحة الأصل الذى قدمناه فى تضاد الكونين بطلان قولهم بحركة سريعة وأخرى بطيئة ، لأن كل حركة لا يصح أن يقطع بها إلا مكان واحد ، إذ لو قطع بها مكانان الزم أن تسير بصفة ضدين ، وإنما يكون أحد الجسمين أسرع حركة من الآخر لوقوع سكنات فى خلال حركاته ، دون الآخر ، وإلا فإذا تساويا فى الحركات لم تعقل السرعة فيه . وعلى هذا يستحيل قولهم إن النجوم لا تقف بل تتحرك أبدا وهكذا الفلك ، ثم يكون الفلك أسرع حركة من من الكواكب لأنه مما لا يمكن تصوره .

وليس لكثرة الحركات فى الجسم تأثير فى القطع . فلهذا لو تحرك جسم فى عشرة أوقات بعشر حركات متواليات ، وتحرك جسم آخر فى خمسة أوقات بألوف حركات ، وسكن فى خمسة أوقات ، لكان وصول الأول أسرع ، وإن كانت حركات الأخير أكثر . وليست(٣) الحركات مما تظهر للحس فتكون كثرتها مقوية للإدراك كما نقوله فى كثرة أجزاء السواد ، وإنما تؤثر كثرة الحركات فى قوة المنع . وقد قال أبو هاشم ، رحمه الله فى نقض الأبواب : إن العلة فى سرعة حركة أحد الجسمين وبطوء حركة الآخر ، هو أن أحد الجسمين يكون أكثر من الآخر فتكون الحركة الموجودة عن الثقيل(٤) أكثر . وهذا لا يصح على ما حققناه من أن كثرة الحركة كقلتها فى أنه لا يقطع بها والوقت واحد

(١) و : يبين
(٢) و : + فصل
(٣) و : وليس
(٤) ا : الثقل

إلا مكان واحد [١٥٢ ا] وكما أثبت القوم حركة سريعة وأخرى بطيئة ، فقد أثبتوا حركة الجسم على حد الإستدارة . وذلك عندنا لا يصح لأن الأجزاء لا يصح تحركها(١) فى سمت(٢) إلا على الحد الذى يصح ملاقاتها لغيرها . ومتى تحركت دورا كان هناك من الفرق ما يصغر قدره عن(٣) الجزء ، وقد دل الدليل على أنه أصغر المقادير فبطل ما قالوه .

فصل

[فى صحة البقاء على الأكوان]

البقاء صحيح على قبيل الأكوان ، أى شىء منها . هذا قول أبى هاشم . ومن منع من بقاء شىء من الأعراض فلا يقع الكلام معه ها هنا خاصة ، فلا وجه(٤) الكلام إلا مع أبى على لأنه قد(٥) أبى جواز بقاء الحركة(٦) ، وهو مذهب أبى الهذيل .

وقد جوز أبو على فى السكون البقاء إذا كان من فعل القادر منا ثم صادف منعا أو عجزا والدليل على ما يقوله هو أن الكائن فى جهة لا يخرج عن كونه كائنا فيها إلا عند طروء ضد على طريقة واحدة ، فيجب القضاء ببقاء الكون على ما قدمناه فى اللون(٧) .

وليس يمكن أن يقال إنما وجب ذلك لأن الجوهر لا يخلو من الكون لأنه لو كان لا يبقى الكون لم تجب إستحالة خلوه من الكون . وأيضا فإن أحدنا إذا أثبت بجسم فمن دونه فى القوة(٨) لا يتمكن من رفعه ، فإذا زال يده عنه أمكن

(١) و : تحريكها
(٢) ه : سميت !!
(٣) و : على
(٤) و : ولا وجه
(٥) ه : — قد
(٦) ه : حركة
(٧) ه : الكون
(٨) و : القدره

ذلك . فكانت العلة أنه فى الإبتداء كان يحدث الكون حالا فحالا والجاذب مانع ، وفى الثانى كف عن فعله فصار ما كان فيه باقيا ، ولاحظ للباقى من الأكون فى المنع ولولا ذلك لتعذر عليه رفعه فى الثانى على حد تعذره فى الأول .

وأيضاً فكان إما أن يمتنع علينا نقل الأجسام الثقيلة أصلا ؛ أو يتأتى منا نقلها على سهولة . فأما أن يتأتى على صعوبة فلا ، لأنه إن كان القديم جل وعز مريداً(١) إيجاد السكون فيه حالا(٢) بعد حال ، فمراده بالحصول أحق ، فكان يمتنع ، وإن كان لا يريد ذلك [١٥٢ ب] فيجب أن يتأتى على سهولة(٣) ، فلما صعب دلنا هذا على أن هناك ما يحتاج إلى إبطاله وهو باق . وأيضاً فلو لم يبق ، وقد صح أنه تعالى غير ملجأ إلى خلقه فى كل حال ، فيجب — متى خلق الجوهر ولم يجدد الكون فيه — أن ينتفى الجوهر(٤) أو(٥) يعرى عنه . وانتفاؤه يجب أن يكون بأمر متجدد لا باستمرار عدم معنى ، وتعريه من الكون مع الوجود مستحيل ، فليس(٦) إلا أن يبقى الكون الذى فيه . إلا أن هذا الوجه يمكن أن يشعب فيه فيقال : إذا فقد ما يحتاج فى الوجود إليه يعدم كما يعدم عند طروء الضد . فكما أن فى حال الحدوث لابد من وجود الكون فيه وإلا لم يصح وجوده ، فكذلك فى حال البقاء(٧) لأن هذه سبيل ما يتضمن بغيره .

فان قال قائل : فلو بقيت الحركة لصارت سكونا . قلنا هذا مما أجزنا وبينا أن التسمية تختلف وإلا فالجنس واحد .

---

(١) و : يريد
(١) و : فى حال
(٣) مكررة بالنسخة ا ، فأما أن يتأتى على صعوبة فلا . . . فيجب أن يتأتى على سهولة ،
(٤) ا ، ه : — الجوهر
(٥) و : و
(٦) ه : — ، مستخيل فليس إلا . . .
إلا أن هذا الوجه ،
(٧) ه : الباقى

فلو قال : فالحركة تدرك على خلاف ما يدرك السكون ، فلو بقيت لاقتضى أن تتغير فى الإدراك . قلنا : سنبين من بعد أن الأكوان(١) غير مدركة ، ولو أنها(٢) أدركت لكان الفصل يقع فى الإدراك على مثل ما يقع فى السواد إذا أدرك مستمراً وإذا أدرك بعد ضده ، وإن لم يقتض هذا الفصل تغيرا(٣) .

فان قال : لو بقى الكون لكان جلوس أحدنا فى دار غيره قبيحاً بعد أن كان حسناً إذا كره كونه فيها فليس إلا أنه تجدد لكونه حالا فحالا ، ولأجل ذلك يستحق الذم(٤) . قلنا : إن استحقاقه للذم يثبت على أنه لم يفعل ما وجب عليه من الخروج متى كان نهاه عن الكون فيها ولا ينقلب الحسن قبيحاً . وقد يحتاج الجالس فى دار غيره إلى تجديد أكوان فى نفسه حتى لو لم يفعلها [١٥٣ ا] لسقط بما فيه من الثقل ، فيكون النهى والكراهة متناولين لذلك .

فان قال : لو بقيت الحركة لكانت قطعاً للمكان فى حال بقائها أو كانت تسمى حركة وهى باقية كما تسمى بذلك إذا كانت حادثة . قلنا : أما الكلام فى العبارة فلا طائل فيه إذا كنا قد حققنا ما يتصل بالمعنى . وأما ما يتصل بالمعنى فما قالوه فهو أنها وإن بقيت لم تخرج عن أن تكون كونا فى هذا المكان لأن بقاء(٥) الشىء لا يقلب جنسه . ولو قطع بها مكان آخر لاقتضى قلب جنسها ، فهو كالسواد فى أنه لا يصح أن يقال لو بقى لصار بياضا أو حمرة أو صفرة(٦) . هذا قول أبى هاشم فى الأبواب . وقد قال فى الجامع أنها إذا بقيت لا يصح أن تقطع بها غير ذلك المكان ، كما أن السواد إذا بقى لم يصح أن يسود به غير ذلك المحل ، لما كان السواد يختص محلا معيناً . والحركة توجب كون

---

(١) ه : الإدراك أن !!
(٢) و : — أنها
(٣) ه : تغير
(٤) و : الذم
(٥) و : نفى
(٦) ا ، و : — أو صفرة

الجوهر كائناً فى جهة مخصوصة . والأول هو الصحيح المعتمد .

فان قال : فانها إذا بقيت خرجت عن التوليد . قيل له ليس كذلك ، فانها قد تولد وهى باقية ، وإن كانت لم تولد لم يوجب ذلك أن لا تبقى . بل كان يقال ببقائها وانتفاء التولد(1) فيها .

فان قال : فالمتحرك لا يبقى متحركاً زماناً طويلا ، فكيف حكمتم ببقاء الحركة ؟ قيل له : إن كنت تريد ما تتوالى حركاته فالبعض منها يبطل بالبعض ، وهذا لا يقتضى أن البقاء عليها محال . وأن أردت ما يكون متحركاً ثم يسكن، فذلك مما يصح أن يبقى كذلك زماناً طويلا ، ونحن نقول ببقاء ما فيه من الحركة .

ومتى سأل السائل عن وجود الحركة فى الجسم : أتوجد فى الأول أو فى الثانى من مكانيه ؟ فالجواب : أنه(2) قد توجد فيه فتنتقل به إلى الثانى ، فكان حال وجودها حال إنتقالها إلى الثانى . وتحقيق ذلك أنه يوجد فى الثانى من مكانيه .

(1) م : التوليد (2) و : بأنه

فصل

[هل تدرك الأكوان]

ذهب أبو على رحمه الله إلى أن الأكوان أجمع تدرك رؤية ولمسا وهو [153 ب] قول أبى القاسم . ولم يختلف قول أبى هاشم فى أن الادراك لا يتناولها أصلا وإنما قال مرة أنها تعلم ضرورة وان(1) لم تدرك . وذلك حيث جعل العلم بالمتحرك علما بحركته ثم رجع عنه وهو الصحيح .

والذى يدل على أنها لا تدرك أن راكب السفينة قد ثبت أنه قد لا يفصل بين كونها سائرة وبين كونها واقفة حتى يسأل عن حالها . ولو كانت الأكوان مدركة لوجب أن نفصل كما نفصل لو أسود باطن السفينة بعد أن كان أبيض . لأنه لا يجوز أن يحصل الرائى على الصفة التى معها يرى ، ويحصل المرئى على الصفة التى لأجلها يرى وتزول الموانع ، إلا ويجب أن يراه الرائى (2) ، وإذا رآه أن يعلمه إذا زال المنع واللبس. فان جعل المانع من وقوع الفصل أنه يحدث فيه مثل ما يحدث فى السفينة من الأكوان . فيصير كالمحموم الذى لا يتبين حرارة ما يماسه ، والمقرور (3) الذى لا يتبين برودة الماء . فذلك لا يصح لأن الحادث فى السفينة ضد ما يحدث فيه ، فيجب أن يقع الفصل . وبهذا يسقط قول من قال إذا سارت السفينة حصل فيها أكوان مختلفة ، فتجرى مجرى إختلاط الأكوان بالجسم لأن الذى يحدث فيها فى كل حال مضاد لما كان فى الأول .

وبعد : فهو ينظر إلى الشط فلا يعرف حركته وسكونه وإن كان لا يحدث فيه شىء .

(1) م : ولأن .
(2) م : الرى .
(3) م : والمقرورة .

وبعد : فيلزم أن لا يقع الفصل إذا ركب حماراً بين سيره ووقوفه (1) لمثل هذه العلة . هذا على أنه متى حدث فى السفينة سواد (2) يثبت (3) له الفصل ، وإن كانت (4) عليه ثياب سود فيلزم مثله فى الأكوان . فإن جعل المانع أمراً راجعاً إلى شعاع متصل لم (5) يتغير حاله باستطالة بعد قصر ، وقصر بعد طول ، أو إنعراج بعد إستقامة ، لم يصح لأن على هذا يلزم أن لا يقع بين الأسود والأبيض الفصل . فإن خص هذا المانع بالأكوان دون غيرها لم يصح أيضا لأنه متى مشى بمشى غيره ثم وقف ذلك الغير [١٥٤ ا] فإنه يعرف وقوفه ويعرف حركته ، فكان لا يصح ، وشعاعه متصل مستو أن تقع له هذه التفرقة ، وقد عرف خلافه .

فإن قال : فليس ما جعلتموه من امتناع وقوع الفصل دلالة على أنه غير مرئى بأولى من قول من يقول : فاذا وقع لغير راكب السفينة الفصل بين كونها متحركة وواقفة فيجب أن يدل على أن الكون مرئى . قيل له (6) : لأنها لو كانت مرئية فى نفسها لوقع لراكب السفينة الفصل كما يقع الفصل له فى الألوان (7) لما كانت مرئية فى نفسها ، فاذا لم يقع له الفصل دل على أنها لا ترى .

وغير راكبها إنما يقع له الفصل لا لأمر يرجع الى رؤية الأكوان . بل لأمر آخر على ما نبينه من بعد . فهذه غاية ما يقال فى هذه الدلالة وهى مبطلة لما يحكى عن أبى القاسم : أنه يجعل المانع رؤية بعض الحركة لا كلها وإن كان ذلك لا بمعنى (8) .

---

(1) هـ : ووقوعه .
(2) ا : سواد .
(3) و : ثبت .
(4) و : كان .
(5) ا ، هـ : المتصل لا .
(6) هـ : — له .
(7) هـ : الأكوان .
(8) بمعنى . هكذا فى كل النسخ ولعلها لا يتمانع .

وأحد ما يدل على أن الجسم قد ثبت أنه متى إنتقل من جهة إلى أقرب المحاذيات إليه فقد حصل فيه كون مضاد لما كان فيه . فلو كان مرئيا لكان أحدنا إذا أغمض عينيه فانتقل هذا الضرب من الانتقال ، يقع له الفصل ، كما ثبت (1) مثله فى اللون ، وقد عرفنا خلافه .

ويدل عليه أيضا أن المدركات يجب وقوع الفصل بين قليلها وكثيرها إعتبارا باللون والطعم وغيرهما . وعلى هذه الطريقة نفصل بين الأسود الحالك وغيره . وقد صح أن لا فرق بين أن تكون فى الجسم حركة واحدة أو حركات كثيرة فى أنا لا نفصل فى مرأى العين .

يبين (2) هذا أن الجسم النازل من السماء لا يختلف حاله فى القطع ، قلت الحركات أو كثرت ، وإنما ينزل أحدهما أسرع من الآخر لما فيه من الثقل الذى يخرق الهواء دون صاحبه .

وأيضا فلو كان الكون مرئيا لعاقب اللون ، لأن ما يدرك توجب هيئته لمحله ، والغرض بذلك (3) أن المحل يكون فى حكم المشتبه حتى نفصل لأجله بين ذلك المحل وبين محل آخر ما حله هذا العرض . فكانت هذه الهيئة مضادة لهيئة اللون فيستحيل اجتماعهما كما يستحيل اجتماع اللونين المختلفين [١٥٤ ب] .

وأيضاً فلو كانت الأكوان مدركة لوقع العلم الضرورى بها ، فكنا (4) نستغنى عن الاستدلال على سكون الأرض . وقد نوقض أبو على ، رحمه الله ، حيث دل على التثوية فى سكون الأرض ، وقيل عندك أن ذلك يرى ، فكيف يدل

---

(1) ا : يثبت .
(2) هـ : — يبين .
(3) هـ : لذلك .
(4) هـ : كنا .

بدليل الريشة وغيرها على سكونها ؟ ولا يمكن أن يقال : فلو لم تكن مدركة لم تكن نعرف(١) المتحرك(٢) ضرورة ، لأنه غير ممتنع أن نعلم كون الذات على صفة ضرورية ، ونعلم بالاستدلال العلة التي أوجبتها(٣) . ومن المحال أن ندرك السكون ثم لا نعرف المحل ساكناً ، كما لا يصح أن ندرك السواد ولا نعرف المحل أسود . فهذه الوجوه تدل على أنها لا تدرك ، وليست مقصورة على نفي إدراكها بالعين ، بل تدل على أنها لا تدرك لمسا على ما قاله أبو الهذيل ، وبه قال أبو علي ثم تركه .

وقد بنى أبو علي ، رحمه الله ، الكلام في إدراكه على وقوع الفصل بين المتحرك والساكن(٤) لجعل هذين المعنيين مدركين . ونحن وإن لم نعلم وجه هذه التفرقة لم يضرنا إذا كنا قد أقمنا الدلالة على أنهما لا يدركان . وإن كان مجرد الفصل لا يقتضي الإدراك .

ولأبي هاشم ، رحمه الله ، في ذلك وجهان : قال في العسكريات : إن التفرقة هي لأن الجسم إذا تحرك إلى مكان بعد أن كان في غيره ، فإن أحدنا يشاهد المكان فارغا بعد أن كان غير راء له لكون الجسم فيه ، ولا يرى ما كان رائيا له من المكان لتغطيه بالجسم المنتقل إليه . فلأجل أنه لا يرى ما كان رائيا له أو يرى ما لم يكن يراه يقع له الفصل .

وقريب من هذا أن يقال : إن الجسم ربما يماسه ، فإذا تحرك زال عن تحت يده ، وبطل إدراكه . فلهذا نفصل بين حركته وسكونه . إلا أن ذلك مما لا يستمر في سائر أحوال الجسم ، فإنه قد يوجد المتحرك والساكن ولا مكان ،

(١) و : لنعرف — (٢) ه : المتحرك
(٣) و : أوجبها — (٤) و . + عند الإدراك

وهذا الفصل يقع ، والأولى هو الوجه الثاني ، وقد ذكره في الجامع من أن الجسم [١٥٥ أ] إذا تحرك(١) انعرج شعاع الرائي بعد أن كان متصلا به على حد الاستواء إذا تحرك يمنة أو يسرة ، أو يقصر شعاعه بعد استطالة متى كانت حركته إلى خلف فالشيء يرجع إلى اضطراب حال الشعاع يقع الفصل بين(٢) حالات الجسم . ثم لا يجب فيمن لا يعرف الشعاع أن لا يقع له هذا الفصل لأن طريق الحكم غير نفس الحكم .

فأما وقوع الفصل من جهة اللمس فلا يدل أيضا على كونهما مدركين . والوجه فيه أنه يدرك الجسم بمحل غير ما كان يدركه به(٣) من قبل ، فيثبت له الفصل .

ولا يمكن أن نصرف وقوع الفصل إلى أن المتحرك تداخل أجزاؤه(٤) أجزاء اليد ، فيثبت له الفصل لوجود الألم عند المداخلة ، لأن هذا إنما يتأتى في الخشن(٥) . فأما إذا كان الجسم لينا فذلك مفقود فيه والفصل واقع لا محالة .

ومتى قيل : فيجب أن لا يعرف أبو علي ، رحمه الله ، الأكوان لاعتقاده(٦) أنها مرئية ، وهذا يقدح في حدوث الجسم ، قلنا : إذا عرف عند نظره أنه غير الجسم فقد عرف نفس المعنى ، فلا يمنعه(٧) ذلك الاعتقاد من هذا النظر .

قال رحمه(٨) الله : الأكوان داخلة تحت قدر العباد لثبوت الطريقة التي

(١) ه : حرك — (٢) ه : — بين حالات الجسم ... لا يقع له هذا الفصل
(٣) ه : — به — (٤) ه : أجزاءه
(٥) يمكن أن تقرأ : في الحسن
(٦) ه : لا إعتقاده — (٧) ه : يمنعها
(٨) و : — ، وقال رحمه الله ، + فصل

بها نستدل على جميع أفعالهم من وجوب وقوعها بحسب دواعيهم ووجوب إنتفائها بحسب صوارفهم ، ومن وقوعه على ما نفعله من السبب الذى هو الاعتماد ، والفاعل للمسبب ، ومن ثبوت الأحكام فيهم إلى ما شاكل ذلك .

ووقوع الكون منا هو[1] على وجهى[2] الابتداء والتوليد : إما فى محل القدرة أو متعد[3] عنها ، وإن كان فى كلا الحالين يكون الاعتماد هو الذى يولده وفى الأكوان مالا يصح منا أن نفعله أصلا فى الجوهر وهو الموجود فى الجوهر حال الحدوث فإن القديم هو المختص بالقدرة عليه لأن الذى يفعله فى غير محل القدرة من شأنه أن تكون هناك مماسة بين محل الاعتماد وبين محل الكون ، ومحال مماسة المعدوم . وهذه الطريقة جعلناها دلالة على [١٠٥ ب] أن أحدنا لايقدر على الجوهر ، وإلا قدر[4] على الكون الذى به[5] يصير كائنا عند حال الحدوث لأن القادر على إيجاده على الصفات التى يحصل عليها على ما بينا[6] فى كون الكلام خبراً .

قال رحمه الله[7] : وهو أحد الأسباب ، وإنما يولد التأليف بشرط تجاوز المحلين ، ويولد الألم بشرط إنتفاء الصحة عن المحل . والذى[8] به يعلم توليده للتأليف هو أن المجاورات إذا حصلت طولا حصل التأليف كذلك . وإن حصلت عرضاً حصل التأليف فى هذه الجهة فيختلف حاله بحسب اختلافها ، فيجب أن تكون مولدة له . ولأجل هذا تكثر التأليفات فى المحال عند كثرة المجاورات ،

---

(١) و : فهو (٢) و : وجهين
(٣) ا ، ه : متعدى (٤) ه : الإقدار
(٥) ه : — به (٦) و : بيناه
(٧) و : — « قال رحمه الله » ، + فصل (٨) ه ، ا : فالذى .

وبهذا نعلم أنه ليس يتولد التأليف عن الرطوبة[1] لأنه يحصل التأليف بحسب المجاورة دونها . وعلى[2] أنه كان يجب لو شاركت الرطوبة[3] الكون فى توليد التأليف ، أن تشاركه فى توليد الألم وأيضاً فإذا لم يكن بد من تعلق بين المجاورة والتأليف ، وبطل تعلق الحاجة فى الوجود أو[4] التضمين ، وإلا كان لا يجوز وجود الكون فى المنفرد من الأجزاء ، وبطل إيجاب المجاورة للتأليف كإيجاب العلة لمعلولها ، فليس إلا[5] طريقة التوليد .

والذى به يعلم توليده للألم هو أن التفرق متى حصل وجد الألم بحسبه ، ولهذا يوجد الألم فى موضع الوهى لا فى غيره من المواضع ، كما أن النظر يوجب العلم بما يطل[6] به لا بغيره ، ولأجل ذلك يختلف حال الجسم الرقيق والصلب لأنا إذا اعتمدنا عليهما على سواء وجد الألم فى أحدهما أكثر من الألم فى الآخر ، لأن التفريق يمتنع فى الصلب دون الرخو .

وبعد ؛ فلولا أنه يولده لصح وجود الوهى والتقطيع ، ثم لا يألم المرء مع النفار بأن لا يخترع القديم تعالى إيجاد الألم . وإذا[7] لم يصح ذلك دل على أنه متولد عنه . ولا يصح أن يولد الكون الألم إلا بالشرط الذى ذكرناه ، وإلا وجب أن يتألم أحدنا بأن ينتقل عن مكان لحدوث كون فيه [١٥٦ ا] .

قال رحمه الله : إذا جعلت المجاورة ، التى هى الكونان ، مولدة للتأليف ، وهو موجود فى محلين ، فليس يلزم أن يكون الكون مشابها للإعتماد فى أنه يتعدى

---

(١) و : + واليبوسة (٢) و : — و
(٣) و : + واليبوسة (٤) ه : و
(٥) ه : — إلا (٦) و : بطلت
(٧) ا ، ه : فإذا

به الفعل عن محله ، بل يولد الكون التأليف فى محله . لكنه لأمر يرجع إليه لا يوجد إلا فى محلين ، لا أن الكون مثل الاعتماد فى تعديه الفعل به عن محله . ولا يجعل هذين الكونين اللذين(١) يعبر عنهما بالمجاورة مولدين لجزء واحد من التأليف ، وإلا اقتضى أن يكون الفعل الواحد فعلا لفاعلين . لأن من الجائز أن يكون أحد الكونين فعلا لفاعل ، والآخر فعلا لغيره ، بل كل واحد منهما يولد(٢) جزءاً من التأليف فى محله على الانفراد .

قال رحمه الله : إعلم أن كلام شيوخنا ، رحمهم الله ، مختلف فى توليد الكون فى حالتى الحدوث والبقاء . ولعل الأقرب أنه يولد فى حالتى الحدوث والبقاء جميعاً ، وعليه دل كلام أبى هاشم(٣) ، لكنه يشرط فى توليده التأليف(٤) تجدد التجاور . ولولا ذلك للزم أن تزداد صعوبة التفكيك فيه على الأوقات لتزايد التأليف . وإذا لم يكن كذلك فلأجل أن التجاور فيه مستمر غير متجدد . ومتى كان الجسم ملتئما متجاوراً فعملت فيه متجاورات زائدة ، فالمنع يتبعها ، لا أن(٥) التأليف يزداد مع ما قد عرفنا أن من شرطه تجدد التجاور .

ونحو هذا هو اعتبار تجدد إنتفاء الصحة لأن الكون لو وجد وكان إنتفاء الصحة مستمراً غير متجدد لم يزد الألم على ما كان . ألا ترى أن اليد المجروحة لو سكنت فى الجو — وانتفاء الصحة على ما كان — فإن الألم لا يزيد ، ومهما زاد فهو من فعل الله تعالى أو يتولد عن جرى الدم إلى ما شاكله . فصار إذا لم يولد عند البقاء فلأن الشرط يختص حالة الحدوث . وإنما إختير ذلك لأن توليده

---

(١) و : الذى
(٢) ه : — يولد
(٣) و : أبو هاشم
(٤) ا ، ه : التأليف
(٥) ر : لأن

لما يولده هو لأمر يرجع إلى ذاته فلا يجوز أن يختلف فى حالتى الحدوث والبقاء ويجب أن تكون منزلته منزلة الاعتماد .

ولا يقدح فى ذلك أن يقال : فهو إذا بقى خرج من تعلقه بالقادر وخرج من كونه مانعاً فهلا وجب خروجه عن التوليد . وليس هكذا فى الاعتماد لأنه يجرى فى كل حال مجرى الحادث للمدافعة الحاصلة عنه فى كل حال ، ولأجل هذا يثبت له حظ المنع . وإن بقى ففارق حاله حال الكون ، وذلك لأن التقدير الذى ذكروه لا يخرج الاعتماد من أن يكون غير متعلق بالقادر وتوليده صحيح . وإن بقى فيجب مثله فى الكون . وإنما ثبت له حظ المنع فى حال البقاء لأنه يمنع لا بنفسه بل بموجبه وموجبه(١) يحدث فى كل حال . والكون يمنع بنفسه ، ولا شىء يحدث عنه فى حال البقاء يمنع به ، وهو بنفسه لا يمنع إذا بقى . فإذا إذا سكن القوى الجسم بكل قواه ، وبقى ما فعله ، فمن دونه فى القدرة يقدر على إبطاله ، ولو ثبت له حظ المنع إذا بقى ، لجرى فى إمتناع حمله عليه مجرى ما لو كان القوى يسكنه حالا بعد حال . فلا يجب ، إذا لم يكن الكون مانعا فى حال البقاء ، أن يمتنع من توليده وهو باق .

ولما لم يقل أبو على ببقاء الحركات ، ولم يجعل الاعتماد مولدا قال : إن التوليد يتبع الحادث دون ما يبقى .

قال رحمه الله : ليس يجوز ، مع تكامل شروط التوليد فى الكون ، أن لا يقع مسببه لأن وجود عارض فيه لا يصح من حيث أن(٢) ما يولده لا ضد له من تأليف وألم(٣) فإذا لم يوجد مسبب الكون ، فلفقد بعض الشروط ويفارق

---

(١) ا ، وبموجبه .
(٢) ه : — أن ، و : إنما
(٣) ه : التأليف والألم

حاله حال الاعتماد لأنه إذا ولد السكون فله ضد يصح حصوله فيمنع[1] الاعتماد من التوليد ، ولا يحصل مسببه مع تكامل الشرط ، وإن صح أن يجعل وجود هذا الضد ما لا يمكن معه الشرط ، بل الشرط يحصل بإنتفائه . وإذا وجدت أكوان[2] كثيرة فى المحل واتفقت الصحة ، اشتركت فى[3] توليد الألم إذ ليس بعضها بالتوليد أحق من الآخر .

هذا هو الصحيح دون ما قاله أبو هاشم أنه متى إنتفت صحة واحدة ولد بعضها دون بعض، وأنها إنما تجتمع على التوليد إذا إنتفت الصحة عن محال كثيرة . وهذا بعيد لأن الاختصاص مفقود والشرط حاصل فى الكل ، فما الوجه فيما قاله ؟

قال رحمه الله : لاحظ للكون فى توليد شىء [١٥٧ ا] من الأجناس غير ما ذكرناه من النوعين ولا تقع شبهة فى أن المعانى التى يصح على كل وجه إنفصال الكون عنها لا يجرى بينهما توليد . وإنما يشتبه فيما لا يوجد عاريا عنه كالجوهر . وتوليده له لا يصح لأنا نقدر على الكون ، ولو ولده لقدرنا عليه أيضاً لأن هذا سبيل القادر على السبب .

وقد يشتبه فى كون آخر فيقال بتولد[4] الكون للكون كما[5] قاله أبو على رحمه الله فى توليد[6] الحركة للحركة ، وتوليدها الصوت . وأجاز أيضاً فى الحركة توليدها للسكون فى محله ، ومنع فى السكون أن يولد السكون ، وأجاز ذلك أبو القاسم ، كما أجاز فى الحركة توليدها لأخرى .

---

(١) ه : فمنع
(٢) و : الأكون
(٣) ه : — فى
(٤) ه : ولأن
(٤) ا : بتوليد
(٥) و : على
(٦) و : توليده

وعندنا أن الذى يولد جميع ذلك هو الاعتماد . والذى يدل على ذلك أن الحركة لو ولدت الحركة لم تكن بأن تولد الحركة يمنة أولى من يسرة لأن حالها مع الجهتين على سواء ، وبهذا[1] تفارق الاعتماد لأنه يختص بجهة فيولد فيها ، والحركة لاجهة لها ، وإلا لزم أن تكون مثلا للاعتماد . وكان يلزم فى السكون أن يختص بجهة لأنه قد يكون من جنس الحركة . وكان يلزم أن تنحصر الحركات بحسب إنحصار الجهات كما ثبت[2] مثله فى الاعتماد .

وبعد : فالحركة الثانية تضاد الأولى والشىء لايولد ضده ، لأن مضادته له تقتضى إحالة وجوده ، وتوليده له يقتضى تصحيحه ، فيؤدى ذلك إلى أن يكون محيلا مصححاً .

وبعد : فكان يلزم الثقيل المعلق بعلاقة أن يكون حاله وحال الخفيف سواء فى النزول عند القطع لولا أن الموجب للنزول هو الثقل ، ومع أنه يوجبه ، لا يصح فى الحركة أن توجبه وليس يجب إذا كان لا ينزل إلا عند إيجاد القطع والحركة فيه، أن تكون هى التى توجب نزوله ، [3] لأنا لو قدرنا أن الله سبحانه فرق بين أجزاء الثقيل إبتداء من غير حركة ، لكان ينزل ولم يكن هناك مايوجبه إلا الاعتماد . ولولا هذا للزم ، إذا لم نفعل فى الثقيل[4] حركة ، أن لا ينزل . وقد عرفنا أنا إذا [١٥٧ ب] وضعنا الحجر على أيدينا ثم أزلناها من تحته فإنه يهوى لامحالة فدل أن الثقل هو الموجب . وقد قيل : كان يلزم أن لا يتراجع الحجر إذا رمى صعداً بل يذهب أبداً بأن تولد الحركةُ الحركةَ . إلا أنه إنما يصح ذلك على قول أبى هاشم ، رحمه الله، حيث يقول: بتكافؤ الاعتمادات ورجوع الحجر لتناقصها فأما إذا جعلت العلة أمراً يحدث فى الجو فلقائل أن يقول إن الحركة تولد مثلها، ولكن تراجعه لأجل الأمر الذى يقولونه، وهذا هو الذى أدى أبا هاشم رحمه الله،

---

(١) ا ه : ولهذا
(٢) و يثبت
(٣) ه — أو
(٤) ه. الثقل

إلى أن جعل علة رجوع الحجر تناقص الاعتماد ليسلم له هذا الدليل، والا انقلب عليه فى الاعتماد ، حتى لا يجعل مولدا للحركة لعلمنا بتراجع الحجر .

فأما أن السكون لا يولد السكون فظاهر ، والا لزم وجود ما لا يتناهى منه، ولزم أن [1] لا يفترق الحال بين تشبث القوى بالجسم وبين رفع يده عنه فى تعذر رفعه على الضعيف ، لأنه يجرى مجرى ما كان الفاعل يحدث فيه عند تشبثه به . وكان يلزم فى المعلق بسلسلة ، وقد كان ساكنا من قبل ، أن لا يهوى عند القطع على وتيرة بأن يولد السكون الذى كان فيه سكونا آخر . وعلى مثل هذا يلزم فيمن سكن نفسه ثم نام أن لا يستقط [2] لتوليده [3] سكونه الذى فيه غيره من السكنات وقد ثبت فساده . وبهذه الجملة الأخيرة خاصة نستدل على أن الحركة لا تولد السكون والا لزم ما ذكرناه .

وأما السكون فلا يولد الحركة لأنه ليس بأن يولدها فى بعض الجهات أولى من بعض وبهذا نعلم أنه لا يولد السكون الاعتماد ، وإلا لم يختص ببعضها دون بعض .

فأما توليد الحركة الصوت فلا يصح ، إذ لا يجوز أن يشترك هو والاعتماد فى توليد صوت واحد ، فيجب أن يولده أحدهما . وقد بينا فى السندان إذا ضربت عليه الخوزة أن الصوت يحصل ولا حركة فيه ، فليس الا أن يولده الاعتماد . وعلى هذه الطريقة تكثر الأصوات بكثرة الاعتمادات وتقل بقلتها .

وبعد: فالحركة [١٢٨ ا] لا جهة لها ، فلا تولد فى غير محلها والصوت يحصل [4] فى غير محلها ، فيجب أن يكون الاعتماد يولده . فأما العلة فى انقطاع طنين

---

(١) ه : ألا

(٢) هكذا فى الأصل ولعلها يستيقظ .

(٣) ه : توليد

(٤) ا ، ه : — يحصل

الطست عند انقطاع الحركة ، فقد تقدم ذكرنا لها .

قال رحمه الله : تصح حركة الجسم لا فى مكان . وعند [1] النظام أن حركته لا فى مكان لا تصح وهذا هو مذهب أبى القاسم . فإنه منع من صحة حركة الجسم أو سكونه أو وجود كون فيه ما لم يكن هناك مكان . وقال : إن الجوهر الواحد لو خلقه الله سبحانه فقط لخلا عن الكون والذى يبين صحة ما جوزنا [2] أن الحركة تحل نفس الجوهر دون نفس المكان والجوهر يحتمله لتحيزه ، فمحل [3] الكون محل [4] الكون . فإذا لم يشترط فى وجوده المكان فكذلك الكون .

فإن قال : إن الحركة توجد فى الجوهر وفى مكانه ، قيل له : فقد صار من جنس التأليف ، وكيف يصح هذا والموجود فى أحدهما يضاد الموجود فى الآخر . وكذلك فالصفة تتغير على الجوهر دون نفس المكان ، فلهذا تنتقل منه — والمكان بحاله — وتتعاقب الأكوان على المحل دون مكانه .

وبعد : فلو خلق الله جسما ثقيلا لهوى عند فقد العلائق ، وإن لم يكن مكان فقد وجدت حركته لا فى مكان . فإن منع من ذلك فقد مانع بمجرد المذهب . وإن جعل فقد المكان مانعا من توليد الاعتماد الحركة لم يصح ، لأن المحل قد صح احتماله لها ، ولا مكان على ما تقدم .

وبعد : فذلك عكس الواجب لأن وجود المكان مانع من توليد الاعتماد ، فكيف يجعل فقده هو المانع من التوليد .

فإن قال : فلا يعقل المتحرك إلا مفرغا لمكان شاغلا لغيره . قيل له : بل يعقل على خلاف ما ادعيته ، وإنما الواجب أن يكون فى جهة على ما تقدم .

---

(١) و : وقال

(٢) و : ما جوزناه

(٣) و : فيحل

(٤) ه : — محل

فإن قال : لا يمكن تقدير القرب والبعد(١) فى الجوهر إلا بثبوت الأمكنة .

قيل له : بل يصح على تقديرها ، كما قلنا فى باب الخلاء فى العالم .

قال رحمه الله : ينبنى على هذه الجملة معنى المكان ، وهو عندنا مانع(٢) الثقيل من النزول على وجه ثقله عند إعتماده عليه . وقال أبو القاسم : هو المحيط بغيره(٣) من جميع جوانبه ، وهذا خطأ فى العبارة [١٥٨] لأن أهل اللغة لا يسمون القميص مكانا للواحد منا ، مع إحاطته به من جوانبه . وعلى هذا لا يقولون إنه تمكن على القميص ولا يسمون القلنسوة ، مع إحاطتها بالرأس ، مكانا ، ولا يقولون فى القنديل المعلق أنه فى مكان ، وإن كان الهواء محيطاً(٤) به لما لم يكن فى شىء من هذه المواضع ، تمكن على شىء يُقله .

قال رحمه الله : إذا زال المكان من تحت المتمكن عليه فهوى ، فهويه هو لأجل ما فيه من الثقل لا لأجل زوال المكان عن تحته . فلهذا يختلف الحال بحسب ثقله ، ويفارق الحجر الريشة . ولولا أن الأمر كذلك لم يكن لزوال المكان من تحته من الاختصاص بتوليد الحركة فى جهة أولى من غيرها . فإذا انحدر على وتيرة واحدة عرفنا أنه للثقل الذى فيه . ويبين هـــذا أن المكان لو عدم لهوى كما يهوى إذا زال ، فصح ما قلناه .

وقد قال أبو القاسم بما يخالف هذا ، فزعم فى التفاحة التى يقبض عليها أحدنا بإصبعه ثم باعد عنها بإصبعه فهوت : أن هويها هو لإبعاده الإصبع والأمر بخلاف ما قدره .

قال رحمه الله : لا خلاف بين الشيخين أن الله تعالى يصح أن(٥) يسكن

(١) و : البعد والقرب
(٢) ا : ما منع ، و : ما مانع
(٣) ه : به
(٤) ه ، و : محيط
ه : ـــ أن

الساكن وأن السكون الذى كان فيه يبقى ثم يحدث مثله فى جهته حالا فحالا ، على ما يقوله فى سكون الأرض . وكذلك فلا خلاف فى صحة تحريك أحدنا أبعاضه وتسكينها إبتداء . واختلفا فى أن أحدنا : هل يصح منه تسكين الساكن أم لا ؟ فمنع أبو على منه وقال : ما يفعله فى الأول يبطل ، فلا يمكنه أن يسكن الجسم سكونا متوالياً . وبنى ذلك على قوله : إن المولد هو الحركة ، فلابد من أن يتخلل السكونين حركة . وحكى رجوعه عن هذا المذهب . والأول هو الأظهر من مذهبه . وقد كان يمكنه مع هذا المذهب أن يوالى بين السكونين فى الجسم بأن تكون الحركة فى يد أحدنا فيفعل فى الساكن بها سكونا ، فلا توجد بين السكونين حركة تولد السكون فى نفس الساكن . ومن الجائز أن يكون قد بنى ذلك على إمتناع خلو القادر من الأخذ [١٥٩ ا] والترك . وهذان(١) الأصلان قد بطلا ، فيجب جواز أن يبقى ما كان فيه من السكون ، وصحة تسكين أحدنا ما هو ساكن . يبين هذا أن الشىء لا يمنع من مثله ، فيصح إجتماعهما . وعلى هذا إذا تشبث أحدنا بجسم فلولم يسكنه حالا بعد حال ، لكان مَنْ دونه فى القدرة لا يتعذر عليه تحريكه ، وهكذا إذا مد يده فى الجو يسكنها وإلا سقطت . ولو إمتنع ما جوزناه لم يكن ليمتنع إلا لأحد مذهبى أبى على ، وقد بطلا(٢) فيجب القضاء بصحة ما يقوله أبو هاشم رحمه الله .

قال رحمه الله : الجسم الذى لا يقدر أحدنا على تحريكه ، هل يقدر على تسكينه ؟ مما قد إختلف فيه قولى أبى هاشم : قال فى الجامع إن ذلك لا يصح ، وهذا ظاهر ما يجرى لأبى القاسم . وحكى عنه أنه رجع عما قاله فى الجامع ، فجوزه . ولما قال بالقول الأول ـــ وكان عنده أن الممنوع من أضداد الشىء

(١) ه : وهذا أن
(٢) ا ، ه : بطل

لا يكون ممنوعا منه — قيّد فقال : متى كان محل المنع وما هو منع منه واحدا(١)، فالممنوع من أضداد الشيء ممنوع منه ، وإذا تغايرا لم يكن كذلك . فلهذا قلنا بأن الممنوع من تحريك الجبل ممنوع من تسكينه لأن المحل واحد . ويفارق ذلك منع الجبل إيانا عن أن نكون(٢) فى مكانه ، لأنه لا يمنعنا من الكون فى مكان آخر لما كان محل المنع ، وما هو منع منه متغايراً .

والذى يذهب إليه أبو على ، رحمه الله ، هو المنع من تسكين ما لا نقدر على تحريكه ، حتى قال : لا يصح أن نفعل فيه الاعتماد ، لأنه ذهب(٣) إلى تضاد الاعتمادات(٤) كما منع من فعل السكون ، والصحيح جوازه . والدليل عليه أن الاعتماد الذى هو سبب السكون حاصل ، والمحل محتمل ولا مانع (٥) ، فيجب وجود مسببه . ولا يصح أن يجعل ثقله مانعا ، لأن منعه هو بموجبه الذى هو السكون ، وليس بين هذين السكونين تناف . وبمثل هذا نجيز وجود الاعتماد فيه من جهة أحدنا . ويبين هذا أن أحدنا يعتمد على ظهر الحال الذى يحمل الدقيق أو غيره فيجد مشقة ومواقعة زائدة ، فلابد من [١٥٩ب] توليد إعتماده السكون فيه ، وإن كان لا يقدر على تحريكه .

وبعد : فهذا الاعتماد الذى يفعله ممنوع من توليده الحركة ، فلابد من توليده السكون ، فصح جواز ما قلناه .

وليس لأحد أن يقول : فإذا عجز عن تحريكه فهلاّ عجز عن تسكينه ، لأن فى التحريك منعاً قد فقد فى التسكين وهو إمتناع أن يجتمع موجب الاعتمادين ،

---

(١) و : واحد
(٢) ا ، هـ : — عن أن نكون
(٣) و : يذهب
(٤) هـ : الاعتماد
(٥) هـ : منع

ولا يمتنع وجود السكونين على ما(١) تقدم. ولأنه يجب أن يفعل بقدر ما فى جميع أجزاء الجبل من الثقل وجزءاً(٢) زائداً إذا أراد تحريكه ، وليس كذلك عند التسكين .

قال رحمه الله : إذا صح تسكين ما لا نقدر على تحريكه ، فالقدر الذى نسكنه ما هو ، إذ لا يجوز أن يقال : إن جميع الجبل يسكن(٣) ، وإلا لزم فيمن بعد عنه ، إذا أراد قلع شيء من الحجارة ، أن يحتاج إلى أن يفعل أزيد مما يفعله من الأكوان لو لم يكن هناك مسكن ، وخلافه معلوم ، فيجب أن يقال . هو القدر المسامت ليده إذا إعتمد بها حتى يبلغ إلى آخر تخوم الأرض على ما قاله أبو إسحاق وهو أولى مما قاله أبو هاشم رحمه الله ، أنه يسكن القدر الذى لو(٤) إنفصل لقدر على(٥) تحريكه لأن السبب الواحد قد صح توليده فى المحال الكثيرة كالقدرة .

وعلى هذا الوجه الذى أجزناه لا يصح أن يشنع فيقال. فيلزم أن يبلغ إعتماده آخر الأرض السابعة ، لأنا نقول . إن ثبت الإتصال فى الجميع فكذلك يجب ، ولا يكون من الباب الذى ندعى الضرورة فى خلافه .

وليس لأحد أن يقول . فإذا تعذر تحريك بعض الجبل من دون بعض ، فهلا تعذر مثله فى التسكين ، وذلك لأنه بالإلتزاق قد صار فى حكم الشيء الواحد . فلو تحرك بعضه مع سكون الباقى لحصل تزايل وافتراق . وإذا كان ساكنا فسكن بعضه زيادة سكون دون غيره ؛ فلا يحصل هذا المعنى المانع ، فافترقت الحال فيهما .

---

(١) هـ ، — ما
(٢) هكذا والأصح أن تحذف الواو
(٣) هـ ، بسكين
(٤) هـ ، — لو
(٥) هـ ، — على
(٦) هـ ، — أن
(٧) هـ ، أجزاء
(٨) هـ ، — بينته
(٩) هـ ، يقال

قال رحمه الله : مما يقرب من الكلام فى تسكين [١٦٠ ا] الساكن الكلام فى جواز أن يتحرك الجسم حركات متوالية لا سكون . فعندنا أن ذلك صحيح فى جميع الأجسام .

وقد فرق أبو القاسم بين الخفيف والثقيل فقال : أن الخفيف تصح حركته على هذا الحد ، ومنعه فى الثقيل . ولو قيل أن الأمر بالعكس من ذلك لكان قريباً ، فإنك إذا رميت الخفيف لم تجد سرعة حركته كسرعة حركة الثقيل . والمانع الذى فى الجو يمنع الخفيف بأكثر من منعه الثقيل . ولا وجه يمكن الإشارة إليه يمنع من توالى الحركات فى الثقيل(١) إذا كانت الأحوال سليمة ولا عارض فى الجو ،

والذى لأجله يقع الفصل بين نزول الخفيف والثقيل هو الهواء الذى فى الجو ، وإلا فلولاه لكنا إذا أرسلنا حجراً وريشة ينزلان معاً . إلا أن الهواء مانع للخفيف من النزول ، والثقيل يخرقه . هذا هو الصحيح فى علة ذلك عند شيوخنا، رحمهم الله ، وإن كان أبو هاشم قد استبعده .

قال رحمه الله : يصح من القديم تعالى أن يسكن الثقيل(٢) من دون قرار ، ولا علاقة(٣) بأن يخترع فيه السكون فيقف . وعند أبى القاسم أن ذلك محال فى المقدور ، بل سكونه سكون على قرار وسلسلة . والدليل على ما يقوله ، أن السكون غير محتاج إلى أكثر من المحل لمثل ما تقدم ذكره فى الحركة ومحله يحتمله لتحيزه ، فلا وجه للحاجة إلى قرار ، بل إذا فعل الله فيه السكون وقف كما يقف إذا فعله على قرار هذا ما دام السكون زائداً(٤) على موجب الثقل .

وبعد : فإذا قدر أحدنا على تسكين يده فى الجو ، فالقديم تعالى بذلك أحق،

---

(١) ا و ، الثقل
(٢) هـ ، الثقل
(٣) هكذا أو الأصح : ولا غرابة
(٤) هـ ، زائد

إذ لا يمكن فى وقوفها أن يجعل العلة فيه إتصالها بنا ، لأن الاتصال ثابت فى حال النوم ولكنها تسقط للثقل الذى فيها ، ولا أن يجعل شرطاً فيقال : هو مفقود فى الله تعالى لأنه إنما كان شرطاً فينا من حيث(١) لا يفعل أحدنا الفعل إلا فى محل قدرته ، أو يتعدى(٢) بشرط الاتصال ، والقديم يخترع الأفعال اختراعاً .

وبعد : فقد صح تسكين الله للسماء(٣) والأرض ولا مكان لهما يستقران عليه ، وإلا وجب أن لا تتناهى الأمكنة فصار الوجود بخلاف ما قاله ، ومتى قال : فكان يلزم (١٦٠ اب) صحة مثله منا لو صح منه تعالى ، فذلك باطل لأن أحدنا يفعل بآلة وسبب ، والقديم تعالى قادر على الاختراع فيصح منه ما يتعذر علينا .

قال رحمه الله : ويقرب من هذا إمتناع(٤) أبى القاسم أيضاً من صحة تحريك الله الثقيل بلا جاذب ولا رافع ، ومنع من صحة إيجاد الحركة مخترعة من غير سبب ، وهذا خطأ عظيم لأنه يوجب عليه تعالى الحاجة إلى الأسباب ، وهى تابعة للحاجة إلى القدرة ، ويلزم أن لا يصح منه فعل الكتابة إلا بآلات(٥) .

وبعد : فالحركة وجودها مقصور على وجود المحل فيجب صحة وجودها من دون ما ذكره ولولا صحة إيجاد الله الحركة مخترعة لكان لا يصح منه فعل السكون فى حال حدوث الجوهر لأنه لا يقع(٦) إلا مخترعاً على ما تقدم بيانه ، وكل هذا مبطل مذهبه .

قال رحمه الله : يصح منا أن نحرك جسماً باعتمادنا عليه من دون تحريك(٧) محل الاعتماد ، لكن هذا فى أقل قليل الحركات . فأما إذا توالت فلابد من

---

(١) هـ : + أن
(٢) هـ : معدى
(٣) هـ : للسموات
(٤) هـ : إمتنع
(٥) ا : بالآلات
(٦) هـ : لا يصح
(٧) هـ : تحريك

الحركة لأن المماسة(١) شرط ، وهى تبطل فى الثانى إذا تحرك عنه فلابد من أن يتحرك ثالثة (٢) ليثبت شرطه . هذا هو قول أبى هاشم ، وهو الصحيح . وبناه على أن الذى يولد فى الغير هو الاعتماد ، ومنع أبو على رحمه الله ، أن يتحرك حركة واحدة إلا بعد حركة محل الاعتماد . وبناه(٣) على أن المولد فى الغير هو الحركة ، أو يكون لابد منها عند التوليد ، وإن كان المولد هو الاعتماد . والذى يدل على صحة ما يقوله أنه لو جعل تحرك(٤) محل الاعتماد شرطاً فى توليده للحركة ، لوجب — فى حال حصول الاعتماد — ثبوت الحركة ، فإن هذا واجب فيما هو شرط فى التوليد . ومعلوم أن محل الاعتماد لايتحرك إلا بعد تحرك ماماسه فينتقل(٥) إلى مكانه . وحركة ما ماسه إنما تحصل عن الاعتماد فى الثانى ، وحال حصولها لايجوز أن يعدم الاعتماد بأن يكون مجتلبا ، فكيف يحتاج اليها !! .

وبعد : فلو خلق الله تعالى [١٦١ أ] صفيحة من أجزاء لا تتجزأ فى الجو ولا ثقل فيها وخلق جبلا فوقها ، لكان يهوى الجبل لا محالة ، ولو كان الأمر بخلاف ما يقوله ، لكان الجبل لا يتحرك إلا بتحرك هذه الصفيحة حتى تحصل فى مكانها ، وهى لا تتحرك إلا بعد حركة الجبل ، فيقتضى أن لا يتحرك واحد منهما وأن يقفا . وذلك باطل .

فأما الذى بنى أبو على ، رحمه الله ، كلامه عليه فمما لا نسلمه له ، بل الدلالة قد قامت على خلافه .

قال رحمه الله : يحتاج أحدنا فى حمل الثقيل وتحريكه إلى أن يفعل فى كل جزء منه بقدر مافى جميعه من الثقل وجزءاً زائداً . هذا قول أبى إسحاق وقاضى

(١) ه: المماسه !! (٢) و: إليه (٣) ه: وتناوله .
(٤) ه: تحريك (٥) ه فينقل

القضاة رحمه الله . فإذا كان فى المحمول عشرة أجزاء من الثقل(١) تحتاج إلى(٢) أن نفعل فى كل جزء منه إحدى عشرة حركة ، ويجب أن يكون الحال فى تسكين الثقيل المنحدر مثل ذلك . وقد أبى(٣) أبو هاشم رحمه الله هذه الزيادة فقال : يكفى أن نجعل فى كل جزء بعدد ما فى جميعه ، وأبو على رحمه الله لما لم يجعل الثقل معنى ، ورجع به إلى ذات الجوهر ، أوجب أن يفعل فى كل جزء بعدد أجزاء المحمول كلها ، فصار قوله فى نفس المحمول مثل قول(٤) أبى هاشم فى المعانى التى فيه ، والصحيح ما قدمناه . لأن الثقل الحاصل فى جميع الأجزاء يصير كأنه موجود فى هذا الجزء الواحد لمكان الإتصال . فإذا فعلنا فى كل جزء عشرة أجزاء من الحركة وقابل ما فيه من الثقل ، فلا يكون وجود التحريك والحمل(٥) أولى من أن لا يوجد(٦) أو يصير كالقادرين المتساويين(٧) القدرة إذا تجاذبا حبلا . فكما أنه إنما يصير الحبل إلى جهة أحد الجاذبين بزيادة فعل ، فكذلك هذا الثقيل يصير محمولا بزيادة(٨) فعل .

ولا شبهة فى أنه لايتأتى حمله بجزء(٩) واحد من الحركة وإلا فكان [١٦١ ب] لا يثبت تفاضل بين القادرين فى تحريك الثقيل من الأجسام . وهكذا لو كفى جزآن لصح فيمن يقدر بقدرتين أن يتأتى منه تحريك هذه الأجسام الثقيلة ، فلابد إذاً مما ذكرناه .

قال رحمه الله : متى كان التحريك منفرداً عن الحمل لم نحتج فيه إلى ما نحتاج إليه فى الحمل ، فلهذا يصح من أحدنا تحريك حجر الرحى وإن لم يتمكن من حمله ونقله ، لما كانت الأرض تعين على التحريك دون الحمل ومتى زال هذا المعنى احتيج إلى الزيادة .

(١) هـ: الثقيل (٢) و: — إلى (٣) هـ: — أبى
(٤) هـ: قوله (٥) و: والحل (٦) هـ: لا يضاد
(٧) و المتساويين . (٨) هـ: لابزيادة (٩) هـ: بجد

وبعد : فإنه يحصل فى الحمل وهى المحال(١) القدرة والتفريق ، فلا يمكنه أن يستمر على ذلك .

قال رحمه الله : فأما فك بعض عن بعض فإنه يحتاج فيه إلى أزيد مما يحتاج فى حمله ، ولأجل هذا يتمكن من حمل ما لا يمكنه فكه ، ولكن القدر الذى يحتاج إليه فى التفكيك غير محصور بعدد . فأما المتمانعان فمعلوم أن الزيادة اليسيرة من أحدهما تكفى فى حصول الجسم فى جانبه ، ولا يحتاج إلى زيادات كثيرة . وهذا حكم معلوم . ويبقى القول فى : هل يمكن بيان علة سليمة فيه أم لا ؟ ولعل الوجه أن الثقيل بما قد حصل من تجاذب القادرين صار كأنه لا ثقل فيه ، فيكفى اليسير من هذه الزيادة .

قال رحمه الله : إعلم أنا إذا حركنا جسماً كالحجر أو غيره فكل أجزائه تتحرك خلافا لما قاله أبو القاسم أنه إذا حرك لا تتحرك(٢) إلا الصفحة العليا منه دون ما بطن ، وذلك لأن الكل من أجزائه يحصل فى جهة سوى ما كانت فيه . لولا ذلك كان يصح أن نشاهد تلك الأجزاء الباطنة فى المكان الأول . وإذا كان هذا ممتنعاً ثبت أن الجميع متحرك .

وبعد فكان لا يصح والذى يحركه هو الصفحة العليا أن يقع فصل بين تحريك الزق إذا ملىء ريحا وتحريكه إذا ملىء زئبقاً لأن فى الحالين لا يحرك إلا الصفحة العليا وقد عرف فساده ، ولا يجب أن يصير (١٦٢ ا) الزئبق مانعاً لأنه كالمنفصل عنه . وإذا كان غير فاعل للحركة فى الزئبق فكيف يصير شاقاً عليه . ونحن قد أوجبنا ثبوت المشقة فى تحريك الثقيل لأنه يحتاج أن نفعل فى جمعيه ، فإذا منع هو من ذلك فما وجه المشقة ؟

(١) هـ : المحال (٢) هـ : ألا تتحرك

وبعد . فكان يجب والصفحة الأولى هى التى تتحرك والباقى بحاله ، أن يحصل هناك إفتراق لأن أحد الجسمين إذا تحرك وبقى الآخر ساكناً ، فهذا حالهما على ما نعلم من حال عمود من حديد أو شُدّ بشجرة وهو فى جراب وأمكن تحريك الجراب دون العمود ، فلابد من مزايلة . ويفارق هذا ما جوزناه فى الرمح إذا حرك(١) أعلاه وأسفله ساكن . وكما نقول فى قطب الرحا وقطرها ، لأنه ليس يقع هناك إفتراق فى الكل : بل يحصل إنفصال فى بعض واتصال فى بعض(٢) ، وما قالوه هو مفارقة الصفحة العليا بكاملها لما(٣) يليها ، فصار كصفحتين تحركت إحداهما وسكنت الأخرى ، أو كجوهرين حصلا كذلك . وقد قال أبو هاشم رحمه الله : ان هذا القول يقتضى فى أحدنا إذا طلى على نفسه الدهن وانتقل من بلد إلى بلد أن لايكون متحركا ، بل يوصف الدهن بذلك ، فكان لايجد مشقة وتعباً ، وهذا مما لا يمكن إرتكابه ، فان حركة الدهن تابعة لحركته فى نفسه ، كما أن حركة القطر من الرحا تتبع حركة القطب ، لأن الماء يقع أولا على مسار الرحا ، ثم يتحرك القطر بحركاته ، وحالته بخلاف الدواليب لأن الماء يقع على ظواهرها فتتحرك ثم يتحرك باطنها على وجه التبع .

وقد بنى أبو القاسم ، رحمه الله ، على قوله إن المتحرك لايتحرك إلا فى مكان ، وجعل المكان ما أحاط بغيره ، فلما قال بذلك زعم أن الذى فارق ما أحاط به هو الصفحة العليا لمفارقتها الهواء المحيط بها دون الأجزاء الباطنة من حيث أنها لم تفارق ما أحاط بها ، بل هى بحالها .

ونحن لانقول فى المتحرك أنه المفارق لما أحاط به ، بل نعنى به أنه الكائن فى جهة عقيب كونه فى جهة(٤) غيرها ، فيبطل ما بنى عليه . وأما من جهة الاسم

(١) هـ : تحرك (٢) و . إتصال فى بعض وانفصال فى بعض .
(٣) هـ : — لما (٤) ا ٢ هـ : — جهة

فمعلوم (١٦٢ ب) أن أهل اللغة يسمون الطائر متحركا فى الجو وإن لم يعتقدوا هناك هواء هو مكان له ، فليست حقيقته إلا ما قلناه .

قال رحمه الله : وقد بنى على هذه الجملة أبو القاسم أن الصفحة العليا من الجسم متحركة واحدة . وهذا خطأ من جهة العبارة ، وإلا فإذا وجد فى كل جزء منه حركة فهو متحرك كما يقال مثله فى الأسود . ويبين هذا أن كل جزء منه حصل فى جهة عقيب كونه فى غيرها ، وهـذا هو معنى المتحرك ، فكيف يكون متحركا واحدا .

قال رحمه الله : ومما يقارب ذلك قوله فى القادرين : إذا تعاونا على حمل جسم أنهما محرك واحد وما فعلاه حركة واحدة . وأداه هذا إلى امتناع وجود المثلين فى محل واحد ، وهذا يصح أن يقع الخلاف فيه من جهة المعنى . ومن جهة العبارة فإن منع من إيجاب فعل كل واحد من القادرين كون الجوهر كائنا ، وعلق ذلك باجتماع فعليهما ، فهـو مخالف للمعنى والكلام فى فساده ظاهر .

فإن قال : إنهما غير متماثلين فقد(١) سبق القول فى ذلك . وإذا سلم ما ذكرناه ، ثم سمى الكل حركة واحدة فهو خلاف فى العبارة . والمعلوم من حال أهل اللغة أنهم يصفون كل جزء من هذه الأجزاء بأنه حركة كما يسمون كل جزء من السواد سوادا ، ولا يعتبرون إقتران غيره . ويفارق حالهما حال الإنسان ، لأنه عبارة عن مجموع أجزاء من الجواهر(٢) — وهكذا كل ما شابهه .

قال رحمه الله . وقد أنكرت الثنوية سكون الأرض وزعمت أنها تتحرك وتهوى(٣) أبدا وعندنا أنها ساكنة واقفة . ودليل ذلك أنها لو كانت تنزل

---

(١) م . — فقد (٢) م . الجوهر

(٣) و فتوى

أبدا لما صح وصول الخفيف إليها قط ، فكنا إذا رمينا ريشة من فوق لا يصح تلاقيها لوجه الأرض ، لأن حركة الثقيل أشد إتصالا وأسرع من حركة الخفيف . وكان يلزم مثله فى سهم رميناه إلى فوق أن لا يعود إلى الأرض لمثل ذلك . وعلى هذه القضية يجب فى الريشة المطروحة فى صندوق نازل من عال أن لا تصل إلى قراره ، لأن الصندوق أثقل من [١٦٣ ا] الريشة ، فلا يمكنهم مناقضتنا بذلك .

وبعد . فكان يجب أن يتعذر علينا التصرف على وجه الأرض لأن حال أحدنا يصير كمن أجلس فى صندوق وأرسل من شاهق عال . ومن كان بهذه الصفة يتعذر عليه التصرف ، فهكذا يجب لو كانت الأرض تتحرك . وكذلك فكان يجب أن نتبين من المشقة ، لكوننا متحركين فى خلاف جهة حركة الأرض ، ما يجده راكب السفينة إذا سار فى غير جهة سيرها .

وبعد . فكان لا يصح الوثوب من مكان إلى مكان لأنه إنما يتأتى هذا الفعل على قرار ساكن . وإنما أتى القوم ذلك من حيث اعتقدوا إستحالة وقوف الثقيل لا بعمد وعلاقة ، وكان ذلك مفقودا فى الأرض فأوجبوا حركتها ، وهذا قد بطل فيما تقدم . وهذه الجملة تورد على من جعل حركتها مستمرة دائمة . فأما إذا قال بثبوت سكنات خلال تلك الحركات ، فالأولى التعلق بقول الله تعالى « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا »(١) فنص على سكونهما ونفى الزوال عنهما . وفى هذه الآية دليل على(٢) سكون السماء أيضا ، وإن كان ماقدمناه يصح فيها كما يصح فى سكون الأرض إذا قيل بدوام حركتها . والأقرب فى سكون السماء أن لا تكون هناك عمد(٣) أيضا لا(٤) أن تثبت .

---

(١) من الآية ٤١ من سورة فاطر (٢) ا ، م : — على

(٣) و : عمدا (٤) ا : ولا

ونحن لا نراه كما قال بعضهم . وكما دل ما ذكرناه على أن الأرض لا تنزل ، فقد دل على أن التصرف والاستقرار كانا لا يثبتان لو كانت تتحرك صعدا فتنتفى الحركة عنها من كل وجه .

قال رحمه الله . الأولى فى سكون الأرض أن يسكن الله الصفائح التى هى تحت القرار على وجه لا يحرفها ثقل ما فوقها ، لأن وجه الأرض لو كان ساكنا لامتنع حفر الآبار والأنهار من حيث كان مراد القديم تعالى بالوجود(1) أحق . ولسنا نمنع من سكون ظاهر الأرض ، ولكنا نقول . لا يجوز أن يكون سكونه كسكون القرار . ومن الجائز أن يكون السكون الذى فى وجه الأرض دون ما نقدر عليه وإن حدث حالا فحالا . فلهذا يتأتى منا الحفر وغيره . ويجوز أن يكون سكونه باقيا ولا يثبت له حظ المنع ، فكل هذا مجوز ، والله أعلم .

قال رحمه الله [١٦٣ ب] . إعلم أن الكلام فى علة سكون الأرض لا يعدو من وجهين . أحدهما ما اتفق عليه الشيوخ ، رحمهم الله ، من تسكين الله تعالى إياها حالا بعد حال قدرا يوفى(2) على ما فيها من الثقل ، وهذا الوجه ظاهر .

فأما الوجه الثانى فهو ما إختص به أبو هاشم من جواز إختصاص نصف كرة الأرض باعتماد صعدا والنصف الفوقانى باعتماد سفلا ، فيتكافؤ الاعتمادان وتقف الأرض كما يقف الجسم الذى يتجاذبه قادران ، وكالوتر الذى يقف عند تجاذب طرفى القوس له ، فصار أبو هاشم كما ذهب مذهب غيره فى الوجه الأول ، زاد هذه الزيادة .

---

(1) ه : بالجود

(2) ه : — يوفى

ولا يتهيأ لأبى على ، رحمه الله ، أن يقول بهذا لأن عنده أن الثقل(1) راجع إلى ذات الجوهر وأنه لا يولد وإنما(2) المولد هو الحركة ، ولأنه يذهب إلى أنه تعالى لا يفعل بسبب ، فصارت هذه المذاهب موجبة عليه أن لا يتطلب سببا لوقوف الأرض لأنها قد حلت محل الجسم الخفيف . فإن(3) لم يكن هناك معنى يولد وهو الثقل ، ولم يصح أن يفعل الله تعالى(4) بسبب ، فما الوجه فى أن تحتاج إلى تسكين الله إياها حالا فحالا سكونا يوفى على موجب الاعتماد من الحركة .

فإن قال قائل : فهل بين المذهبين فرق إلا من حيث أن أبا على جعل السكون مبتدءا وأبا هاشم جعله متولدا ، لأن على هذه الطريقة الثانية لابد من أن يقولوا أن اعتماد النصف التحتانى يولد فى النصف الفوقانى إعتمادا مثله ، وسكونا إذا كان ممنوعا من توليده الحركة . وكذلك النصف الفوقانى يولد فى التحتانى مثل اللازم والسكون ، ويكون حالهما أبدا كذلك ، لأن ما يوجب ذلك فى وقت يوجبه فى سائر الأوقات . فإذا كان هذا هو الصحيح عندكم فى توليد الاعتماد ، فقد عادت الحال إلى حدوث السكون حالا بعد حال فى كلا نصفى الأرض ، ولا تقع التفرقة إلا من حيث التوليد والابتداء . قيل له : إن على هذا المذهب إنما تقف الأرض لتقاوم الاعتمادين وإن تبعهما السكون حتى لو قدر أنهما لا يولدان السكون لوقفت الأرض على ما نقوله فى تجاذب الحبل [١٦٤ أ] أن وقوفه لأجل المجاذبة لا السكون ، وإن كان لابد من وقوفه فتثبت التفرقة بين المذهبين من هذا الوجه على ما نختاره من المذهب فى توليد الاعتماد .

---

(1) ه : الثقيل

(2) ا ، ه : وأن

(3) و : وإن

(4) ا ، ه : — تعالى

فأما أبو هاشم ، رحمه الله ، فانه يقول : إذا امتنع التحريك فى النصف الفوقانى امتنع تسكينه أيضاً على قوله فى أجزاء الجبل أنه إذا لم يصح تحريكها لم يصح تسكينها . فالفرق على مذهبه يظهر .

ولا يصح الاعتراض على هذه العلة بأن يقال : إن ما يختص باعتماد صعدا لا بد فيه من رقة ولطافة كالنار ، وما هذا سبيله لا يصح أن يصير مانعا من نزول الثقيل(١) فيه ، بل يخرقه وينزل فيه ، الا إذا جمع فى طرف صلب كالزق المنفوخ فيه الريح . وذلك لأن الرقيق لا يمتنع أن يصلبه الله تعالى ، بحيث يمنع الثقيل من النفوذ فيه وخرقه ، على ما نعلم من حال الرياح أنها تتصلب عند الهبوب الشديد مع رقتها حتى تقلع الصخور والأشجار العظام . وعلى هذا الوجه يصلب عند اجتماعه فى الزق فيمكن الراكب ركوبه . فإذا كان هذا صحيحاً وهناك زق ، لم يمتنع(٢) أن يوصف الله تعالى بالقدرة على تصليبه من دون زق ، وإنما يكون هذا التصليب بإيجاد تأليف يوجد فى أحد محليه رطوبة وفى الآخر يبوسه ، وان كان الأقرب أن يبوسته أغلب . وعلى ما قدمنا تحصل الصلابة فى أجسام الملائكة والجن مع الرقة . ولسنا نجعل النصف النصف التحتانى مكانا للفوقانى(٣) فيقال : فيجب على قول أبى هاشم فى المكان أن يكون أكبر من المتمكن أن يلزم كون النصف التحتانى أعظم لأنه لا يجعله مكاناً له(٤) فى الحقيقة ، والذى جرى فى كلامه نصف كرة الأرض ، فمكان الإعتبار عنده بالإعتمادين المختلفين لا غير .

ولا يمكن أن يقال : فلو حصل فى جانب من الأرض خلق كثير لوجب هوى الأرض ، لأنه إذا حصل ما قاله زاد الله تعالى فى صلابة ذلك المكان ، لأنه قد جعل الأرض قراراً وموضعاً لأرزاق العباد ، فلا بد من جهة العادة أن

(١) ه : الثقل
(٢) ا : يمنع
(٣) ه : لفوقانى
(٤) و : — له

يزيد فى تصليبه . فإن قال : فهب كل واحد من كرتى [١٦٤ ا] الأرض(١) حكمها ما ذكرتم ، فما الذى يوجب وقوفها ؟ قيل له(٢) : لأن هذين الإعتمادين إذا تقابلا لم يكن أحدهما بالتوليد أحق من صاحبه ، فلا يولدان الحركة وتقف الأرض . وعلى هذه الجملة يعول فى سكون الأرض .

قال رحمه الله : قد ذهب القائلون بسكون الأرض كل مذهب فى علة سكونها فقال بعضهم . انما سكنت لأن الفلك يجذبها من جميع جهاتها جذباً معتدلا فتصير كما لو قدرنا بيتا بنى من حجر المغناطيس وجعل فى وسطه صنم من حديد ، لوقف من حيث يجذبه الحجر جذباً باستواء اذا كان بعده الى الجهات بعداً واحداً ، ومنهم من قال : بل يدفعها الفلك دفعاً باعتدال فتقف كالريشة الواقفة فى وسط قنينة فيها ماء اذا كانت تدور القنينة . والأصل فى إبطال هذا التعليل أن الفلك على الحد الذى يثبتونه(٣) مما لا سبيل إليه ، فكيف نبنى سكون الأرض عليه .

هذا وعلى كلا القولين يلزم تعذر التصرف علينا ، لأن الفلك كما يجذب الأرض يلزم جذبه لنا أيضاً ، وكذلك ان كان يدفعها يلزم أن يدفعنا أيضاً باعتدال فيصير كالريح العاصف اذا جذبنا أو دفعتنا .

ولا يمكن أن يقال انه يجذب الأرض ولا يجذبنا لأن ما من حقه أن يجذب الأرض بأسرها يوجب جذبنا ونحن دونها .

وبعد : فكان يلزم أن لا يتراجع الحجر الذى نرميه بأن يجذبه الفلك أو يدفعه ، واذا طفر أحدنا لا يعود الى قرار الأرض العلة التى ذكروها ، وكل ذلك باطل وقال بعضهم . بل العلة فى وقوفها أنها واقفة فى وسط الفلك [١٦٥ ا] وهو

(١) ا ، ه : + كل واحدة
(٢) و :
(٣) و : أثبتوه

مرتفع من سائر جهاته ، ومن شأنها أن تتحرك إلى مركز الفلك بطبعها ، فإذا حصلت فيه لم يجز أن تتجاوزه لأنها تتحرك اليه ولا تتحرك عنه . وهذا مع أنه دعوى لا تعقل فكيف لا تتحرك هذه الأرض مع ثقلها اذا انتهت الى المركز ؟ وما الذى يمنع ثقلها من التوليد ؟ ويلزمهم فى أحدنا لو انتهى الى ذلك المركز أن لا يصح منه أن يتحرك ، وقد عرف فساده .

وقد قال أبو القاسم ، والى ذلك ذهب أكثر الأوائل ، أن العلة فى وقوفها وقوعها فى وسط الفلك وارتفاع الفلك من جميع الجهات ، وأنه لما ثبت أن الأرض كرية الشكل لم يمتنع أن يكون هاهنا أقوام تلاقى أقوامنا أقوامهم ، وهم أيضاً يشاهدون السماء فوقهم والأرض تحتهم ، والفلك محيط بهم ومرتفع عليهم ، كما أنه كذلك فينا . فلو تحركت بالاضافة الينا سفلا لكانت قد تحركت اليهم صعدا . ولا يجوز فى الثقيل(١) تحركه صعدا ، قالوا : واذا كان كذلك ، لم يكن لنا أن نقول لهم : أنكم تحتنا لأن لهم أن يقولوا مثل ذلك لنا من حيث كانوا فوق الأرض وتحت الفلك ، كما أنا كذلك .

واعلم أن فى هذا الوجه الذى ذكروه تناقضاً لأن إرتفاع الشىء على غيره من جميع الجهات يمنع من إحاطته به ، واحاطته به تمنع من أنه مرتفع عليه لأن احاطته به تقتضى مجاورته له من كل جهة ، ومن جملة الجهات جهة السفل ، وما يكون أسفل من غيره لا يكون مرتفعاً عليه . ثم يلزمهم على قولهم أنا لو حفرنا حفرة نافذة فى الأرض واطّلعنا(٢) فيها أن نرى هناك السماء والكواكب كأنها تحتنا(٣) وهى عندهم فى الحقيقة(٤) فوقنا ، فيقتضى تعلق الإدراك بالشىء لا على ما هو به .

(١) هـ : الثقل
(٢) و : فأطمنا
(٣) هـ : تحتانا
(٤) و : فى الحقيقة عندهم .

ولا يمكنهم أن يقولوا : ان الشىء إنما يكون فوق وتحت بالاضافة ، وإلا فالكل بهذا الوصف لأن هذا يزيل الثقة بالمشاهدات ويوجب أن لا تكون مرتفعة على ما نشاهده . وقد قال أبو هاشم ، رحمه الله لو بلغ أحدنا إلى ذلك المركز لكان يجب أن يرى نفسه منكسة مستقيمة لأنه ينظر إلى سمت رأسه فيراه تحت الفلك والفلك تحته وهو(٢) فى الحقيقة فوقه فيلزم من حيث يرى رأسه تحت الفلك أن يكون مستقيماً . ومن حيث يرى الفلك تحته أن يكون منكساً(٣) وقد عرفنا فساد ذلك . ويلزم لو فعلنا(٤) فى الأرض خرقاً وأرسلنا فيه حجراً أن يقف ولا يذهب مع أن مافيه من الثقل موجب الهوى . ويلزم أن يوجد فى أحدنا إعتماد بصفة [١٦٥] جنسين مختلفين بأن يكون بالاضافة إليهم صعدا وإلينا سفلا وكذلك الحال فيه . ومعلوم أن أحد الاعتمادين لا يلزم إلا مع اليبس والآخر لا يلزم إلا مع الرطوبة فيلزم أن يكون فى كل جزء منا رطوبة ويبوسة وكذلك فى كل جزء منهم .

وقد جعل النظام علة سكونها أنها لم تجد(٥) مكانا تتحرك فيه وكان عنده أن التحرك لا يتحرك الا فى مكان وهذا قد مضى إفسادنا له .

والعامة تذهب إلى وقوفها على ظهر حيوان إلا أن ذلك الحيوان لابد له من مكان ساكن تحته يقله . وكلامنا فى سكون الأمكنة .

وقريب من هذا أن يقال انها وقفت بعمد إلا أن ذلك العمد لابد من تسكينه بحيث لا يخرقه ثقل الأرض فلم لا يجوز أن يسكن الله تعالى نفس الأرض وتستغنى عن العمد وان وقف العمد بعمد آخر تسلسل .

فإن قيل . أيصح أن نجعل سبب سكونها أن الله تعالى يخلق فى كل حال صفحة

(١) هـ : وتحت
(٢) م ، هـ : وهى
(٣) هـ : منسكا
(٤) هـ : قلنا
(٥) و ، هـ : تحل

تحت الأرض فتمتنع الأرض الحركة لأنه لاتجوز حركة الأرض إلا بعد حركتها وهى لاتتحرك حال الحدوث بل تتحرك فى الثانى وفى الوقت الثانى يخلق صفحة أخرى مثل الأولى ، فيتصل السكون بها ؟ قيل له : لابد من أن يخلق فى تلك الصفحة من السكنات أكثر مما يتولد عن ثقل الأرض من الحركة، وإلا كان موجب الثقل بأن يصير الأرض فى مكانها أولى من حصول الصفحة بحيث هى لأنه موجب فالمبتدأ لابد من أن نزيد عليه حتى يصح وجوده . يبين هذا أن المنع لو رجع إلى ذات الصفحة وصفاتها لم يفترق الحال بين حدوثها وبقائها ، فكان يصح لو نقلت من وسط العالم صفحة أن تمتنع الأرض من الهوى ، وذلك باطل . وإذا لم يكن [1] بد من خلق السكنات الكثيرة فى تلك الصفحة فلا فائدة فى خلق الصفحة بل يخلق تلك السكنات التى تكافىء [١٦٦ا] موجب إعتماد الأرض وتوفى عليه فى نفس الأرض ، فتقف ويعود الأمر إلى ما تقدم، وفيه نظر .

قال رحمه الله : ليس يصح أن يُقال : إن الأرض خفيفة على ما حكى عن أبى القاسم إستدلالاً بقوله تعالى : « وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم »[2] فأثبت الجبال مؤثرة فى وقوف الأرض وهى بأن تعينها على النزول أولى ، لولا أنها خفيفة وذلك لأن الذى يظهر لنا من صفائح الأرض يقتضى فيها الثقل العظيم . وقد يجوز أن يكون خلق الله تعالى الجبال على ما ذكره فى مواضع خفيفة منها ، فأما وجه سكون الأرض بها فبين على ما جوزه أبو هاشم ، رحمه الله ، فى علة سكونها لأنا إذا قلنا إن نصف الأرض الفوقانى يختص باعتماد سفلا والنصف التحتانى باعتماد علوا فغير ممتنع لولا الجبال أن يغلب إعتماد السفل إعتماد الفوقانى فيقع فى الأرض إضطراب [3] ويصير الرواسى ، والحال هذه تأثير فى الوقوف .

---

(١) ه : — يكن
(٢) من الآية ١٥ من سورة النحل
(٣) ه : إضطرب

باب

القول فى التأليف

قال رحمه الله : أول من أثبت التأليف معنى يحل محلين أبو الهذيل ، وتبعه على ذلك شيوخنا البصريون ، وأنكره باقى الناس .

ودليل إثباته أن فى الأجسام ما يتصعب علينا فكه فلابد[1] من وجه يؤثر فى المنع فاذا لم يصح أن يكون لشىء من أحواله ، ولا صح أن يكون بالفاعل لما قد مضى من قبل لم يكن بد من معنى ، ولا يصح أن يكون المعنى هو المجاورة، لأنا نقدر على نقل هذا الجسم من مكان إلى غيره وابطال كل ما فيه من المجاورات، ولا نقدر على فك بعضه عن بعض . وبهذا نعلم أن المعنى المانع لا يكون نفس الثقل ، لأنه إذا لم يختص الجميع فكيف يختص البعض ، فلابد من معنى زائد يحتاج إلى إبطاله عند تفكيك البعض عن البعض ، ولا يحتاج إلى إبطاله فى الجميع عند نقله . وذلك المعنى إن حل فى[2] أحد المحلين لزم أن لا يمتنع الفعل لأجله فى المحل الآخر ، لأن ما لم يكن حالاً فى محل ولا كان فى حكم الحال فيه لم يصح أن يصير مانعاً من الفعل فيه . ولا يلزم على ذلك إمتناع[3] (١٦٦ب) الإرادة والكراهة الشىء الواحد وان تغاير محلاهما[4] لأنهما من حيث أوجبتا صفتين ضدين للجملة صارتا كأن محلهما واحد ، وإن كان فى التحقيق قد تغاير محلهما . وكذلك الجسم الثقيل إذا وضع على جسم خفيف فتعذر تحريكه ، فهو لأن ثقل الثقيل قد صار فى حكم الموجود فيه من حيث أنه فى جهته . ولهذا يتبين أحدنا

---

(١) ه : + فيه
(٢) و : — فى
(٣) لعلها : إجتماع
(٤) ه : محلا لهما .

ثقل الحجر فى يده إذا وضعه عليها ، أو يقول : إنه تتولد منه إعتمادات كثيرة فيه فامتنع تحريكه لأجل ذلك ، وهكذا . فالملتزق إذا لم يصح تحريك بعضه دون بعض ، فهو لأجل أن الإلتزاق قد صيره فى حكم الشىء الواحد ، فيجب أن يكون هذا المعنى حالا فى محلين .

وبعد : فلولا أن وجوده(١) كما ذكرنا فى المحلين ، لحل محل الإعتماد لأنه لما كان وجوده فى محل واحد صار(٢) كما يمنع من نقل البعض يمنع من نقل الكل .

وبعد : فإن وجد فى أحدهما فتعذر فكه عن الآخر يلزم أن لا يتعذر فك الآخر عنه ، وكذلك إذا جعل وجوده فى هذا دون ذاك العلة التى قدمناها .

فإن وهم زاعم أن التأليف معنيان يحلان هذين المحلين فلأجل ذلك(٣) يصعب فك كل واحد منهما عن صاحبه ، فذلك باطل : لأنه كان يصح إنفكاك أحدهما عن الآخر لفقد جميع وجوه التعلق بينهما لمثل ما ذكرنا فى جواز خلو الجوهر من اللون . ولا يمكنه أن يجعل سبب المعنيين واحدا(٤) ، لأنه إذا تغاير المحل بهما جاز أن يمنع مانع من توليد أحدهما دون الآخر ، وإذا صح وجوب انفصال أحدهما عن الآخر لزم جواز تصعب فك أحد الجسمين عن الآخر مع سهولة فك صاحبه ، وذلك باطل .

قال رحمه الله : إعلم أن المعتمد فى إثبات التأليف ليس إلا ما تقدم . وقد ذكر أبو هاشم فى آخر الجامع الصغير طرقا ركيكة سوى ما ذكرناه ، وذكر بعض ذلك فى الجامع الكبير قال : لو لم يكن فى الجسمين — إذا تجاورا — معنى هو التأليف ، ولم تكن الا المجاورة ، لوجب إذا نقلناهما من مكان إلى مكان ،

(١) ه : وحده (١) ا ه : — صار (٣) و . — ذلك
(٤) و . واحد .

فبطلت المجاورة التى بينهما أن تتناثر أجزاؤها(١) ، وإذا كنا نعلم خلاف (١٦٧ا) ذلك دلنا على أن التأليف معنى هو غير المجاورة .

ولقائل أن يعترض ذلك : بأن تلك المجاورات إذا بطلت خلفها مجاورات أخر ، فلهذا لا تتناثر أجزاؤه . فسبيل المجاورة عنده سبيل التجاور عندنا ؛ لأنه يبطل عند النقل ولا تتناثر الأجزاء لما كان يخلف ذلك التجاور غيره . وقال أيضا : لو لم يكن فى الجسم الا المجاورة ، لوجب فيمن يقدر على نقل ثوب ديباج من مكان إلى مكان أن يقدر على نسجه ، والصبى يتأتى منه النقل ويتعذر عليه النسج . فلو كانا سواء لاحتاج فى أحدهما من العلم إلى ما يحتاج إليه فى الآخر ، ولاستوى حال الصبى الذى يجهل النسج وحال الناسج لأن كل واحد منهما لم يأت بغير المجاورة .

ولقائل أن يقول : ليس فى النسج إلا مجاورات مخصوصة ، وهى لا تتأتى من كل واحد ، وإنما يصح إيقاعها من العالم بها ، ومتى تأتت من الصبى فعلى وجه الاحتذاء لا على سبيل الإبتداء ، ويقول : وأنتم وإن أثبتم التأليف معنى زائدا على الكون تقولون : إن المجاورات التى يفعلها الناسج يحتاج فيها إلى علم لوقوعها على وجه مخصوص ، فكذلك أقول أنا وإن نفيت ذلك المعنى ، وقال أيضا : وكيف يصح أن يقال فى الجسمين إذا اجتمعا أنه ليس هناك الا الكون الذى هو المجاورة ، وأنه لا معنى سواه مع أن التأليف من جنس واحد والكون يتضاد ، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر . وهذا ضعيف جدا لأن من نفى ثبوت معنى غير الكون لا يصح أن يحتج عليه بأن يقال : إن التأليف من جنس واحد ، وهو ناف له ويصير بمنزلة الاستدلال بالفرع على الأصل لأنه رام الاحتجاج على إثباته بصفة له ، وذلك بعيد .

(١) ه . أجزاؤهما .

وقريب من هذا قوله : إن الجزء يتألف إلى ستة أجزاء فتوجد فيه أجزاء من التأليف ، فكيف يكون هو والكون سواء . وذلك مما لم يسلم(١) له ، لأن المخالف يقول : إذا تألف إلى ستة أجزاء ففيه كون واحد فقط ، وإنما الأجزاء التي تألفت إليه فيها أكوان بعددها .

وربما قال أبو هاشم رحمه الله : لو لم تكن إلا المجاورة (١٦٧ ب) لوجب فيمن قطع عضوا من أعضاء غيره ثم جاور بينه وبين المقطوع منه ، أن يلتئم لوجود المجاورة ، فاذا عرفنا أن لا إلتئام ، دلّ على معنى سوى المجاورة ، وهذا معترض ، لأن الخصم أن يقول : قولي(٢) ها هنا كقولك في نفس التأليف ، لأن عندك أنه متى حصلت المجاورة فالتأليف موجود معها ، ومع ذلك فلا إلتئام ، ولم يدل فقد الإلتئام على فقد التأليف ، لما إحتيج إلى شرط زائد على ما هو موجود ، فكذلك(٣) قولي في المجاورة(٤) أنه إنما(٥) لا يلتئم بها هذا العضو لفقد الشرط فيه . فهذه الطرق قد بان لك ضعفها .

قال رحمه الله : إعلم أنه يثبت التأليف فيما لا يتصعب(٦) تفكيكه كما يثبت في متصعب التفكيك ، وان كنا نثبته هناك بدلالة أخرى ولا طعن علينا في ذلك ، لأن إثبات مثل الحكم بغير تلك الدلالة صحيح على ما يثبت حدوث الجسم بغير طريقتنا في حدوث العرض(٧) .

ولسنا نجعل التأليف علة في التحقيق لتصعب التفكيك ، فكان يقال : فكيف(٨) تثبت العلة ولا حكم ؟ وهل ذلك إلا مناقضة ، إنما نجعله منعاً ، ولو

(١) هـ : لايسلم (٢) هـ : أقولي . (٣) هـ : فلذلك
(٤) و : المجاورات (٥) و : لم (٦) و : يصعب
(٧) ا : الأعراض (٨) هـ . كيف

كان علة لم يجز إختلافه بالفاعلين . ومعلوم أن أحوالهم تختلف في تعذر التفكيك عليهم ، ولهذا لا يصح أن يقال : يتعذر أو يصعب فكه على القديم تعالى ، ولو كان علة لوجب ذلك . وإذا جعلناه منعاً جاز وقوف كونه منعاً على شرط(١) ، وهو أن يصادف في أحد محلية رطوبة وفي الآخر يبوسة .

قال رحمه الله : وقد منع أبو يعقوب البستاني من وجود التأليف الا فيما يتصعب فكه . والذي يبين فساده أن الذي يولده هو المجاورة ، فاذا(٢) وجدت في غير ما يتصعب فكه وجب وجود التأليف كما يجب مثله فيما ذكره .

ولا يمكن أن نجعل توليدها له مشروطا بثبوت الرطوبة واليبس ، والا كان يجب وجودهما معا في محل السبب الذي هو الكون لأن ما يجعل(٣) شرطا في التوليد يجب اختصاصه بمحل السبب أو يجري هذا المجرى على ما يقوله في توليد الاعتماد الصوت(٤) بشرط الصلابة (١٦٨ ا) لأن ما حصلت فيه الصلابة جهة الإعتماد فصارت كأنها موجودة في محل الاعتماد .

ولا يصح أن نجعل التأليف محتاجا في الوجود الى الرطوبة واليبوسة لأنهما ضدان ، ولا تجوز حاجة الشيء إلى الضدين ولسنا نجعله محتاجا إلى الكونين على تضادهما ، وإنما يحتاج إلى تجاور محلية .

فان قال : إذا(٥) إختلف المحل بهما صارتا ضدين في الجنس فيصح وجودهما .
قيل له : بل يجب وجودهما معا في كل واحد من المحلين لأن وجود التأليف هو على هذا الحد لا أنه منتصف ، ولكنه موجود في كل واحد من المحلين ، فيجب

(١) هـ : شروط (٢) هـ : ـــ ذا
(٣) هـ : ما لا (٤) و : للصوت
(٥) و : فاذا

فى الرطوبة واليبوسة مثل ذلك .

وبعد . فكان يجب بزوال(١) الرطوبة أن يسهل التفريق(٢) لأنه يزول التأليف لفقد ما يحتاج إليه . ومعلوم أن الآجر إذا طبخ صعب(٣) فكه مع زوال أكثر الرطوبات التى كانت فيه وغلبة أجزاء اليبس عليه ، ولأجل ذلك إذا كسرته بعد الطبخ ثم رمت إلتآمه لم يتأت .

وبعد . فحكم التأليف مقصور على محله فلا يحتاج إلى أزيد منه ، فقد بطل إذاً حاجة التأليف إلى أزيد من المحل . وإذا كان كذلك فيجب صحة وجوده فى الجسم وإن لم يتصعب فك بعضه عن بعض .

قال رحمة الله : الأسماء تختلف على التأليف بحسب ما تقارنه من المعانى ، كما نقوله فى الإلتزاق والصلابة والشدة ، فإنه إنما يصير كذلك بالرطوبة واليبوسة لأنا قد بينا أنه يوجد من جنسه ما لا يتصعب معه التفكيك ، كما يوجد فى الأجسام الرطبة على حيالها(٤) ، وكذلك فى الأجسام اليابسة . فلا بد إذا تصعب فكه(٥) من أمر وليس إلا ما ذكرنا من وجود الرطوبة فى أحد محلية ووجود اليبوسة فى المحل الآخر .

وليس يصح أن تصرف صعوبة التفريق إلى كثرة أجزاء التأليف وسهولته إلى قلتها ، وإلا لزم تجويز أن يصير الحديد فى بعض البلاد بمنزلة الشمع لقلة أجزاء التأليف فيه مع ثبوت الرطوبة واليبس بين أجزائه ، وذلك باطل . وإنما

---

(١) هـ : تزاول (٢) هـ : التفرق .
(٣) و : تصعب . (٤) و : حالها
(٥) ا ، هـ : فكه

تأتى(١) من داود عليه السلام عمل الدروع على سهولة لا لتغير حصل فى الحديد، بل لكثرة ما أعطاه الله تعالى(٢) من القدرة .

وأما(٣) [١٦٨ ب] الصحة فهى تأليف يوجد فى محل الحياة ، أو إذا كان على حد الالتئام كما يقال كوز صحيح والمس(٤) تأليف بين محل الحياة وبين غيره طلباً لإدراك ما فيه . والذوق مماسة بين محل الطعم واللهاة طلبا له . والشم مماسة بين الخيشوم ومحل الرائحة طلباً لإدراكها . فتختلف هذه الأسماء لوقوع التأليف على وجوه .

فأما الخشونة واللين فالمرجع بهما إلى تأليف مخصوص . فمتى كان على حد التضريس فهو الخشونة . وإذا كان على طريقة الاستقامة فهو اللين : وقد يعبر باللين عن ما يصير دلالة إثبات الرطوبة . وفى الناس من أثبتهما معنيين زائدين على التأليف ودليلنا على إبطاله : أنه إذا كان يجب صحة وجود التأليف على هذا الحد ، ولا يكون خشناً أولينا لفقد ذلك(٥) المعنى ، أو يوجد ذلك المعنى فيوجد الجسم خشناً أولينا من دون ما ذكرنا من التأليف ، لأنه غير صحيح أن يدعى تعلق بينهما ، فيصح إنفصال احدهما عن الآخر . فإن إدعى إمتناع الانفصال فيهما وقيل إن التأليف يولد الخشونة أو اللين ، فمعلوم أن التأليف يوجد فى محلين . فيجب فيما يولده أن يوجد فيهما أيضاً ، فيصير إذا من جنس التأليف .

هذا ، والتأليف(٦) محال أن يولد غيره ، وإن جعل إمتناع الانفصال ،

---

(١) و : يتأتى (٢) ا ، هـ : — تعالى
(٣) و : فأما (٤) هـ : والمس
(٥) هـ : — ذلك (٦) هـ : — هذا والتأليف .

لأجل أن سبب الأمرين واحد وهو السكون لم يصح ، لأن السكون يصح وجوده في الجزء المنفرد ، فينبغي صحة وجود الخشونة فيه .

هذا إن ولده السكون بحيث هو . وإن ولده بحيث الحلان فهو التأليف . واحد مابه نبطل أن تكون الخشونة واللين معنيين زائدين على ما قلناه ، هو أنه قد ثبت أن حكمهما مقصور على المحل . وما هذا سبيله يصح وجوده في المنفرد[1] من الأجزاء . فإذا قال القائل : لا يصح أن يوجد إلا[2] في محلين ، فقد صيرهما من جنس التأليف ، وهو الذي نريده .

فأما التفرقة بين الخشن[3] واللين ، فغير دالة على أن هناك معنيين مختلفين ، بل هي[4] لأن أحدنا متى أمرّ يده على الخشن داخلت أجزاؤه أجزاء يده لمكان التضريس الحاصل فيه ، فيحصل ألم وتفريق ، وليس كذلك في اللين . ولا يصح أن يدعى [١٦٩ ا] إدراك الخشونة واللين دون التأليف ، لأنا لا نسلم ذلك ونقول : إن[5] المدرك في الخشن هو ما ذكرنا من الآلام الحاصل عند إمرار اليد عليه .

ومتى قال القائل : فأحدنا يقدر على التأليف ولا يقدر على تليين الخشن وتخشين اللين ، ولو كان الجميع واحداً لما صح أن تفترق القدرة . فمن جوابنا : أنه قد يقدر على ما ذكرت ، لأنا إذا فتلنا القطن أو الخز ظهر فيهما اليسير من الخشونة وقد نزيل عن الخشن أشياء من أجزائه فيصير لينا بأن نرده إلى حد الاستقامة . وإذا تعذر الحال في بعض المواضع فللحاجة إلى آلات لطاف قد فقدناها . فهذا

---

(١) م : المفرد .
(٢) و : لا .
(٣) و : الخشونة .
(٤) و : هي
(٥) م ، ا . — إن

طريق القول في الخشونة واللين[1] . ومن هذه الجملة الطول والعرض والعمق ، لأن المرجع بهذه الأسماء إلى تأليفات ذاهبة في هذه الجهات . فلذلك نقول : طولت الحديد إذا فعلت فيه هذه المماسات المخصوصة

وقد منع أبو القاسم من ذلك فقال : إن الطويل يضم إلى الطويل فلا يزداد طوله ، وهذا إنما يكون إذا حصلت المماسة بينهما في غير الجهة التي سميناها طولا وذلك عبارة لا فائدة في الاكثار فيها .

ومن جملة الأسماء التي تطلق على تأليف مخصوص هو المصاكة ، فإنها مماسة تقع بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينها مع الإعتماد ، ونجعل هذه المصاكة شرطا في توليد الإعتماد الصوت لا أنها تولده ، وإلا لزم أن تكون مولدة في كلا محليها . وهذا يجعله من جنس التأليف ، وقد ثبت أنه مخالف له[2] . وإنما وجب اشتراط هذه الشروط في المصاكة لعلمنا أن الجسمين المتباينين لا يوصفان بالمصاكة ، ولا إذا كان تماسهما مع إبتداء حدوثهما لم يوصفا[3] بذلك ، حتى لو خلقهما الله سبحانه[4] متماسين لما وصفا بالصكة . ولو كانا متماسين ولم يكن بعد تزايل وتفرق[5] لما وصفا بذلك ، كأجزاء الحجر فإنها لا توصف بمصاكة بعضها لبعض ، فلابد من أن تكون هذه المماسة متجددة عن تزايل وتفرق[6] . ثم لابد من صلابتهما ، فإن الرخو من الأجسام لا يوصف بذلك على ما نعلمه من حال ضرب الصوف على الصوف [١٦٩ ب] وأن كنا نعلم هناك صلابة ما فلابد من حصول المصاكة

---

(١) م : واللين .
(٢) و : — له .
(٣) و : يوصفان
(٤) و : تعالى
(٥) و : تفريق
(٦) و : وتفريق

بينهما(١) وإن خفت ، لكن أهل اللغة لا يصفونه بذلك . ولو حصلت المماسة بين الصلبين ثم لم تكن عقيب حركات متوالية أو على وجه يقل السكون بينهما(٢) لما ثبتت(٣) المماسكة . فلهذا لو وضع أحدنا يده(٤) على الأرض وضعاً خفيفاً لم نقل إنه ماسك الأرض بيده . ولابد مع ذلك كله من الإعتماد عليه ، فعند إجتماع هذه الأوصاف يوصف التاليف بالمسكة . ثم الذى يبين أنه يرجع بها إلى التاليف المخصوص أنها لو كانت سواء ، لصح وجودها من دونه على ما ثبت فى نظائره .

قال رحمه الله : إعلم أن هذه الأسماء التى تقدم القول فيها لا يصح إجراؤها على التأليف إلا بعد الوجود ، لأنها تنبىء عن وجوده نفسه (٥) أو وجود معنى معه أو (٦) وجوده على وجه . والأسماء التى هذه حالها تختص الوجود . والذى يجرى عليه فى الحالين هو مثل التاليف والاجتماع والمماسة . ولا يقال ، وهو معدوم ، أنه تجاور أو تماس أو اتصال ، وإنما يقال عند وجوده(٧) .

قال رحمه الله : وقد بينا أن التأليف فى كونه إلتزاقاً يفتقر إلى الرطوبة واليبوسة وإذا احتاج إليهما فى هذا الحكم ، فلابد من حدوث التأليف لأن هذا من أحكام الحدوث . ولا يصير إلتزاقا فى حال بقائه . يبين هذا أنه لابد من تداخل الأجزاء ليحصل الالتزاق ، ولأجل ذلك لم (٨) يصح الالتزاق فى الجزئين لأن التداخل بينهما لا يصح ، بل لابد من أجزاء كثيرة . وعلى هذه

---

(١) و : بينها
(٢) و : بينها
(٣) ا ، و : ثبت
(٤) ه : — يده
(٥) ه : — و
(٦) ه : — و
(٧) ا : وجود
(٨) ه : لا

الطريق يمتنع إلتصاق(١) الطين بالمرآة الصقيلة لفقد الخلل وانسداده بالصقالة ، ويصح فى الحائط لثبوت الخلل فيه . وإذا أوجبنا حدوث التأليف لانوجب حدوث الرطوبة واليبوسة ، بل تتبع الإلتزاق ، وإن كانتا باقيتين على مانعلم من حال رطوبة الماء ويبوسة التراب إذا ضربنا منهما اللَّبِن(٢) . ويفارق ذلك مانقوله فى كون الاعتماد لازماً أنه إنما يتبع إذا صادف حدوثه حدوث الرطوبة .

هذا كلام فى التأليف الحادث وحاجته إلى ماذكرناه . فأما إذا بقى فهل يفتقر إلى بقائهما(٣) أم لا؟ قال الشيخ أبو عبد الله ، رحمه الله [١٧٠ ا] : لايحتاج فى إستمراره إلى ذلك ، وإن(٤) إحتاج فى الأول فيجوز أن يبقى التزاقا ، وإن زالت أجزاء هذين المعنيين عنه(٥) ، وشبه(٦) بالفعل وحاجته إلى فاعله(٧) أن عند إستمرار الوجود به(٨) لايفتقر إلى كونه قادرا .

والذى هو معلوم من هذه الجملة أن اللبن قبل الطبخ هو أوزن ، فإذا طبخ إنتفت بالنار أجزاء رطبة . وليس يصح أن يكون مابقى كله أجزاء يابسة ، والا ارتفعت كالنار . فالغالب فيه إذا هى الأجزاء الرطبة ، فلهذا يهوى . فإن الاعتماد سفلا لايلزم إلا بالرطوبة ، فالواجب إستواء حال الحدوث والبقاء فى الحاجة اليهما ، وإن إختلفت الحال فيه على مافصلناه . ويفارق حاجة الفعل إلى الفاعل لأنه محتاج اليه فى الايجاد لافى الوجود ، وليس هذه سبيل حاجة التأليف فى هذا الحكم إلى ما ذكرناه .

---

(١) ه : إلصاق ، ا : إلتزاق
(٢) و : اللبن .
(٣) ه : بقائها
(٤) ه : فإن
(٥) و : — عنه
(٦) و : وشبهة
(٧) ه : فاعليه ، و الفاعل .
(٨) ه : — به

قال أبو هاشم ، رحمه الله ، : أن الجسم إذا كان بصفة المائعات كالماء وغيره فالالتزاق لا يصح حصوله فيه ، إلا أنه لا يمتنع حصول اليسير منه في الماء لاسيما عند تخلل الهواء له ، والغالب فيه اليبس ولكن لا يظهر هذا الذى ذكرناه فى الماء الا عندما يصير جليداً ، ولاشبهة فى أن ماليس بصفة الماء ، وإن كان فى كل جزء منه جزء من الرطوبة ، يصح وجود الإلتزاق فيه .

قال رحمه الله : إن سأل سائل عن أسنان المشط(١) إذا ادخل بعضها فى بعض ، لماذا يعسر تفريقها ؟ قيل له : قد يجوز أن يكون للتداخل الحاصل بينهما . وهذا أقرب(٢) من أن يقال : هو الرطوبة واليبوسة، لأنه لو كان لأجل(٣) ذلك لكان يعسر التفريق عند التجاور فقط لحصولهما والحال هذه .

قال رحمه الله : لا يصح فى التأليف أن يوجد لا فى محل لأن أخص حكم ينبىء عما هو(٤) عليه فى ذاته إفتقار عند الوجود إلى محلين متجاورين ، إذ لا يمكن الإشارة إلى أمر سواه ، مع أنه لابد أن يكون فى ذاته مميزاً عن غيره . ووجوده لا فى محل يقتضى زوال هذا الحكم ، وفى زواله إنقلاب جنسه .

وكما لا يصح وجوده لا فى محل فليس يصح وجوده فى أزيد من محلين ، والا فلو حل ثلاثة محال لزم فى الخط المركب من ثلاثة أجزاء وفى الوسط تاليف واحد ، أن لا يصح التفريق بينه وبين أحد الطرفين . أو إن صح ذلك يقتضى وجود [١٧٠ ب] التأليف من وجه وعدمه من وجه آخر ، وأن يقال : إذا فرقناه من أحد الطرفين يفترق من الطرف الآخر فيقتضى هذا ، إذا قطعنا الجسم بنصفين ، أن تتناثر أجزاؤه .

---

(١) ه : — المشط
(٢) ه : قرب
(٣) و : كذلك
(٤) ه : — هو

قال رحمه الله : البقاء صحيح على التأليف لمثل الدليل الذى تقدم فى اللون ، ولأنه لو لم يبق لكان : إما أن يتأتى تفريق الملتزق على سهولة أو يمتنع أصلا ، فأما أن يتأتى على وجه الصعوبة فلا ، لأن القديم تعالى ، وان كان يروم إيجاد التأليف حالا بعد حال فيه ، فراده بالوجود أولى ، فكان يمتنع ، وإن كان لا يروم ذلك وجب تأتيه بسهولة . ولا يمكن أن نجعل المتقدم من التأليف وقد بطل مانعا ، فليس إلا أن هناك أمراً باقيا يحتاج إلى إبطاله ولا يولد بعضه بعضا فتصرف تصعب التفريق إليه على ما نبينه من بعد .

فأما أبو هاشم رحمه الله، فقد جعل الدلالة على بقاء التأليف وجوب إعادته فى المكلفين وإعادة مالا يصح البقاء عليه محال ، وذلك لو ثبت لكان من أظهر ما يقتضى بقاء(١) التأليف ، إلا أنه غير صحيح .

وقد نستدل على بقائه بحاجته إلى المجاورة وهى باقية ، فيجب بقاؤه أيضا على نحو ما قاله أبو هاشم رحمه الله . أن القدرة إذا بقيت — وهى مفتقرة إلى الحياة — فكذلك الحياة . إلا أن هذه الطريقة معترضة هنا(٢) . وعلى أنه إنما يحتاج إلى التجاور وليس إلى المجاورة . قال رحمه الله : ليس يتناول الإدراك هذا المعنى لا رؤية ولا سمعا . هذا قول الشيخ أبى هاشم . وخالفه الشيخ أبو على رحمه الله فأثبته مدركا بالطريقين جميعا كقوله فى الأكوان . وإنما يعتمد أبو على فى التفرقة على قريب مما تقدم فى الكون .

والذى يدل على أنه لا يدرك وجوب التفرقة : لو كان مدركا بين قليله وكثيره ، ووجوب أن يثبت للمحل به هيئة متضادة كالحرارة والبرودة واللون ، ولكنا نعرف عند الإدراك غير تجاور المحلين ، وقد قال أبو هاشم : لو كان

---

(١) و : نفى
(٢) و : هناك .

مدركا لبطل كون الحجاب منعاً عن الرؤية لأن الصفحة الأولى من الجسم إذا كان بينها وبين ما[1] يليها تأليف ، فان أدركنا[2] (١٧١ أ) التأليف وجب أن ندرك الصفحة ، لأن إدراك الحال نقيض إدراك محله ، وهو حال فيهما . ثم هكذا حتى نرى سائر صفائح الأجسام .

قال الشيخ أبو إسحاق هذا إنما يجب فيما يستند حلوله بمحل واحد ، فأما الوجود في محلين فلا يجب ذلك فيه لأن قاعدة الشعاع تحصل مع أحد المحلين بحيث لا ساتر ولا مايقدر فيه الساتر دون المحل الآخر . فصار ماذكره معترضا على ما قاله[3] أبو هاشم .

ولك أن تذكر في الدلالة على أنه غير مدرك أنه لو كان كذلك[4] لم يصح وقوع الحاجة إلى إيراد الدلالة اللطيفة على إثباته[5] ، وقد ثبت وقوع الحاجة اليها .

قال رحمه الله : التأليف جنس واحد فلا اختلاف فيه ولا تضاد . هذا قول أبي هاشم . وقد كان أبو علي يثبت فيه الاختلاف حتى يبلغ به التضاد ثم رجع عنه آخرا ، وقال إنه جنس واحد . وإنما نعلم إنتفاء التضاد عنه بصحة تأليف الجزء إلى ستة أمثاله ، ولو تضاد التأليف لم يصح اجتماع الكثير منه في المحل الواحد . وإذا بطل التضاد وجب أن يكون متماثلا ، لأنه لو كان مختلفا لم يكن ليلتقي الكثير منه بالضد الواحد وبما يجري مجرى الضد من الافتراق ، لأن الشيء الواحد لا ينفي

---

(١) هـ : بما
(٢) هـ : إدراكنا
(٣) هـ : ماقوله
(٤) ا : لما
(٥) و : إثباتها

شيئين[1] مختلفين غير متضادين[2] .

وإذا أردت أن تدل إبتداء على ثبوت تماثل التأليف فقل : ان أخص ما يجب له هو إفتقاره عند الوجود إلى محلين متجاورين ، وقد اشترك الكل فيه ، فيجب أن تتماثل أجزاؤه .

ولسنا نقول : إن حلوله في المحلين يقتضي تماثله ، فيقال: فكيف يقع التماثل والاختلاف بالحلول ، بل حاجته عند الوجود إلى محلين متجاورين قد ميزته[3] عن[4] غيره من الأجناس . فلو اختلفت أجزاؤه[5] لم تصح أن تشترك في هذا الحكم .

وبعد : فلو إختلفت[6] لصحت الإشارة إلى وجه يجعل سبباً للاختلاف . ولا يمكن في ذلك الا إختلاف أشكال المحال . او أن مع بعض التأليف يصح وجود عرض لا يصح وجوده مع تأليف سواه . أو أن[7] بعضه طول وبعضه عرض ، أو بعضه إلتزاق وبعضه ليس بالتزاق . وإذا بينا أن شيئا من ذلك لا يؤثر في التماثل ولا يوجب (١٠١ ب) الاختلاف ، فقد صح ما أردناه . ومعلوم[8] أن المثلثة تجيء منها مربعة بضم مثلثة أخرى اليها ، والمربع تؤخذ أطرافه فتخرج منه مدورة ، والتأليف الأول باقٍ فيه ، وإنما ضم غيره إليه أو أخذ منه بعضه . وبنية اليد لو حصلت في تضاعيف أجزاء القلب لصح وجود العلم فيها[9] . ولو ثبلت

---

(١) ا ، هـ : — شيئين
(٢) و : ضدين
(٣) هـ : تميز به
(٤) و : من
(٥) ا ، هـ : أجزاء
(٦) ا ، هـ : إختلف
(٧) هـ : وأن
(٨) في الأصل : معلوم
(٩) و : بها

مع غيرها تلك البنية لصح وجود هذه المعانى فيها ، وإن كان التأليف الأول باقياً فيها .

وتأليف الجماد لو وجد معه المعانى التى تفتقر الحياة فى الوجود اليها ، لصح وجود الحياة معه . وكل(١) تأليف وجد فى أحد محليه رطوبة وفى الآخر يبس فهو التزاق ، والاختلاف لايقع باقتران غيره . ونفس ماهو طول لايصح أن يكون عرضا(٢) ، لأنه إنما يكون طويلا(٣) بأن يوجد فى قبالة الرائى . ولو تغير الموقف عليه لكان عرضا ، والاختلاف لايتبع الأسماء، ولهذا يصح أن تُنصَّف القصبة فتجعل كالصليب ، وتحشر زواياه فيصير ما كان طولا عرضا ، وموقف الرائى واحد ، فصح أن لاوجه يقتضى كون التأليف مختلفا .

ويمكن أن تكون الشبهة فى إختلاف التأليف أن يقول قائل : إنا نفرق بين تأليف المدور والمربع ، ولا يمكن أن نصرف هذه التفرقة إلا إلى إختلاف التأليف وهذا مبنى على إدراك التاليف ، وقد منعنا منه فيما قبل . ولو ثبت لم يكن ليلزم صرف الفعل إلى اختلاف التاليف . فقد نفرق بين المثلثين على بعض الوجوه وعندنا أن هذه التفرقة هو أمر راجع إلى نفس الأجزاء فى زيادتها ونقصانها وذهابها فى جهة دون أخرى(٤) لا لأن التأليف مختلف .

فأما الشبهة فى تضاد التأليف ، فقد كان الشيخ(٥) أبو على رحمه الله ، يقول :

---

(١) هـ : فكل — (٢) و : عرض

(٣) و : طويل — (٤) و : جهة

(٥) ا ، هـ : — الشيخ

إن الجوهر إذا أحاطت به ستة أجزاء(١) ، فالوسطانى المحاط به لايصح أن يتألف إلى جزء سابع ولم يكن الوجه فيه إلا تضاد ما بينه وبينه من التأليف ، فقد أخطأ ، فان(٢) إمتناع ذلك هو لأن الجزء لايصح أن يلقى إلا سته أمثاله ، فلو وجد سابع — والحال ماذكرنا(٣) على وجه يتألف إلى الأوسط — لاقتضى تداخل الجواهر . يبين هذا (١٧٢ ا) أنه لو كان لأجل التضاد لكان بازالة أحد هذه الأجزاء الستة لايتغير . ومعلوم عند ذلك صحة تألف السابع إلى هذا الأوسط . فبطلت هذه الشبهة .

فصــل

فى أنه لاضد للتأليف من غير نوعه]

إعلم أنه كما لايتضاد التأليف فلا ضد له من غير نوعه والاوجب فى القادر عليه أن يقدر على ضده ولا(٥) شيء هذا سبيله . ولأن الذى يشتبه الحال فيه هو الإفتراق ، وقد نفينا كونه معنى زائد(٦) على الكونين ، وهما يضادان المجاورة ، فكيف يضادان التأليف !!

وبعد . فاذا ثبت فى الإفتراق أن المرجع به الى الكونين فلو جرى بينه وبين التاليف تضاد ولم يصح فى واحد من هذين الكونين أن يجامع التاليف ،

---

(١) و : جواهر — (٢) و : لأن

(٣) و : ماذكرناه — (٤) و : + فى

(٥) ولا : مكرر بالنسخه و . — (٦) و : زائد

وقد ثبت صحة وجوده معه إلى أن يوجد الكون الآخر ، ولو ضاد التأليف لرجع التضاد إلى كل واحد منهما .

وبعد : فلو كان للتأليف ضد لكان يقتضى أن الضد مثل ، لأن من حق الضدين أن يحتاج كل واحد منهما إلى ما يحتاج إليه صاحبه . سواء تضاداً على محل أو حى حتى يصح وجود كل واحد منهما بدلا من الآخر ، وحال المحل أو الحى كما كان إلا فيما يجب عنهما ، فإنه منفصل عما يحتاج إليه فى الوجود . وقد صح حاجة التأليف إلى تجاوز المحلين ، فيجب فى ضده مثله حتى يوجد الافتراق فى محلين متجاورين ، أو يوجد التأليف فى محلين متباعدين لصحة وجود ضده على هذا الحد . وهذا يقتضى كون كل واحد منهما مثلا لصاحبه .

وإنما أوجبنا ثبوت هذه القضية فى كل ضدين لأنا لو لم نقل بذلك لا نسد علينا طريق معرفة المتضادات ، فكنا نجوز فى السواد وغيره — إذا طرأ على المحل — أنه لا ينفى البياض ، وإنما ينفى معنى يحتاج البياض فى الوجود إليه فينتفى بفقده ، وكذلك فيما يتضاد على الحى ، فيجب أن نقضى بأنه لا يحتاج(١) أحدهما إلى أزيد مما يحتاج إليه الاخر . وإنما يفترق الضدان فى أن لأحدهما صفة بالعكس من صفة الاخر ، فيتضاد الموجب عنهما والذى يشكل فى ذلك هو أن يقال : إن(٢) إن اعتقاد حصول الذات على صفة مضاد لاعتقاد أنه ليس عليها . ومع هذا فالاول(٣) يحتاج إلى اعتقاد صحة كون الذات على تلك [١٧٢ ب] الصفة دون ضده . والجواب . أنه متى عنى بالصحة ما ينتظرفانا لا نوجب الحاجة التى ذكروها ، لأنه ليس يفتقر اعتقاد كون الذات على صفة الى اعتقاد

(١) ه : لأنه يحتاج .
(٢) و : — يقال ان
(٣) ه : فأول
(٣) و : يعتقد

صحة كونه عليها من بعد . وان عنى بالصحة ما يتبع الثبوت وهو نفى الاستحالة فهى تتبع الثبوت دون أن يفتقر(١) اعتقاد الثبوت اليه . فصار الأمر بالعكس مما قالوه(٢) .

فصل

[فى أن التأليف يحصل فى أكثر من محل]

اذا ثبت كون التأليف من جنس واحد ، ووجود المتماثل قد صح فى الأصل فى محل واحد ، فهكذا يجب فى التأليف . لكن وجود الكثير منه فى محل واحد هو اما بأن(٣) يلاقى الجزء ستة أمثاله فتوجد فيه ستة أجزاء من التأليف ، واما أن يفعل الله تعالى حالا بعد حال ابتداء التاليف فى الجزأين ، أو يفعله أحدنا على هذه الصفة اذا لم نجعل تجدد التجاور شرطاً ، واما بان يجوز وقوع الجزء على موضع الإتصال من الجزأين فيوجد فيه جزءان من التاليف لتالفه اليهما . فعلى هذه الطريقة تثبت ذلك .

فصل

[فى أن تصعب التفكيك راجع إلى القادر]

إعلم أن الذى ذكرناه من تصعب التفكيك هو حكم راجع الى القادر لا الى المحل ، والا كان يلزم أن لا يتغير بالقادرين على ما تقدم ، وكان لا يتغير بكونه التزاقاً وأن لا يكون كذلك ، لأن ايجابه الحكم كان يرجع الى نوعه وجنسه . فكان يصح اثبات حكم فى غير ما يتصعب فكه .

(١) و : يعتقد
(٢) ا ، ه : ظنوه
(٣) ا ، ه : أن

وكما لا حكم للمحل فى الحقيقة بالتأليف ، فلا حال له به ، اذ لا يمكن الإشارة الى حالة معقولة ، فإذا(١) جعلت تلك الحالة صعوبة التفكيك ، فهذا يقتضى أن تثبت فى كل ما فيه تاليف . وقد يوجد التاليف ولا هذا الحكم . ومعلوم أن ايجاب المعانى الأحوال يرجع الى الجنس لا(٢) الى الوقوع(٣) على وجه .

وبعد : فكان يصح العلم بتلك الحال من دون العلم بنفس التاليف . ونحن لا نعقل أزيد من تجاور المحلين . وبهذا يقع لنا الفرق بين المؤلف وبين غيره . واذا كانت (٤) هاهنا حالة فهى راجعة الى نفس الكون لا الى [١٧٣ أ] التاليف .

وليس(٥) يثبت فى التاليف ما نقوله فى الكون ، لأن الفصل بين أن يكون كائناً فى جهة أو فى غيرها الى نفس المحل يرجع ، وها هنا يرجع الى القادر فافترقا .

وبعد : فالتاليف حال فى محلين . فلو اوجب حالا لمحله لأوجب لهما جميعاً فإن وجوده فى كل واحد منهما لا على التنصيف والتجزىء ، وهذا يوجب أن يكون المعنى الواحد يوجب حالين ، وذلك باطل .

---

(١) و : واذا (٢) هـ : — لا

(٣) هـ : وقوع (٤) و : كان .

(٥) هـ : — وليس .

فصل

[فى أن تاليف الجماد كافتراقه]

معنى ما يقوله مشايخنا ، رحمهم الله(١) ، أن تاليف الجماد كافتراقه هو أنه لا يثبت للجماد صفة راجعة الى آحاده فيفارق بذلك الحى الذى لأجل حياته قد حل محل الشىء الواحد . فتثبت(٢) له صفات راجعة الى جملة أجزائه .

فصل

[فى قدرتنا على التأليف]

اعلم أن التاليف هو من الأجناس الداخلة تحت مقدورنا . ودليله وقوعه بحسب أحوالنا ووقوعه بحسب ما نفعله من الأسباب وثبوت أحكامه فينا . الا أنا انما نقدر أن نفعله متولدا(٣) عن المجاورة اتعذر فعله علينا ابتداء ، وهى فى توليدها له تختلف . وأكثر ما تولده ستة أجزاء على ما نذكره فى الجزء الملاقى لستة أمثاله . وهذا صحيح فى السبب اذا ولد فى المحال الكثيرة . وان كان امتناع ملاقاة الجزء لأكثر من ستة أمثاله يصير وجهاً فى الحصر فلا ينتقض ما قالوه فى القدرة ، وأقل ما يولده أن يكون كل واحد من الكونين يولد تاليفاً بين هذا المحل وبين غيره . هذا هو الصحيح فى قدرتنا على التاليف .

وقال أبو على : قد يكون التأليف من فعلنا مباشراً بان نوجده فى محل(٤) القدرة وبه قال أبو هاشم أولا ثم رجع عنه الى ما قدمناه ، وقال : لا أدرى

---

(١) ا ، هـ : — رحمهم الله . (٣) و : فثبت

(٢) هـ : متولداً . (٤) هـ : مطموس نوجده فى محل .

ما قول أبي علي في التأليف الموجود بين محل القدرة وغير محلها : أيجعله مباشراً أو متولداً ؟ والأقرب أنه لا فصل على مذهبه بين أن يوجد في محلي القدرة أو في أحد محليها ومحل سواه .

فاما الذى قاله أبو هاشم في « العسكريات » وغيرها من كتبه : أن الأشبه بالتأليف أن يكون متولدا لتعديه محل القدرة . فإنه وأن كان [١٧٣ ب] ما يوجد في محل القدرة قد يكون متولدا فما يتعداه على كل حال ، لابد من كونه متولدا فبعيد . لأن هذا يقتضى أنه اذا وجد بين محلى القدرة أن يكون مباشراً واذا وجد بين محلى القدرة وغيرها من محالها ، كالإصبع اذا ضمت الى أخرى أن يكون مباشراً أيضاً ، وقد عرفنا خلافه .

فصل

[في أن التأليف لا يولد غيره]

اعلم أن التأليف مالا (١) حظ له في توليد غيره . وليس يكاد يشتبه الحال الا في توليده لتأليف آخر أو للكون أو للاعتماد أو تجعل الصلابة مولدة للقدرة أو التأليف ، الذى هو الصحة ، مولداً للحياة(٢) ، أو بنيه القلب مولدة للعقل أو تجعل التأليف مولداً الألم بشرط انتفائه .

ولا يجوز توليده لتأليف مثله لأنه كان يجب أن يولده في حاله . فإن مسبب السبب انما يتراخى الى الحالة الثانية اذا لم يصح اجتماعهما(٣) في الوجود

(١) ه : — لا (٢) ه : — للحياة .... أو تجعل التأليف مولداً . (٣) و : اجتماعها .

كالعلم والنظر ، أو يختص بجهة وهى المكان الثانى كالاعتماد فلا يولد إلا في الثانى فإذا فقدا جميعاً في التأليف وجب توليده في الحال . وهذا يقتضى وجود ما لا يتناهى لتوليده في حالة ما من شأنه أن يولد أيضاً في تلك الحال ، ثم كذلك أبداً .

ولا يمكنه أن يجعل المانع من توليده في الحال وقوع الاشتباه بين السبب والمسبب ، لأنا قدمنا(١) وجوب توليده له في الحال . فإن أدى الى هذا الفاسد وجب أن نترك القول بالتوليد .

وقد ذكر أبو هاشم في الجامع : أن التأليف جنس واحد . وقد ثبت في الأسباب أنها لا تولد أمثالها ، فكذلك يجب في التأليف . إلا أن هذا الذى قاله يعترضه الاعتماد لأنه قد يولد مثله كما يولد مخالفة . وقال أيضاً : لو ولد التأليف تاليفاً مثله لصح أن يولد ما يخالفه ، لكن ليس يمتنع في السبب أن لا يولد إلا نوعاً مخصوصاً دون ما خالفه كالنظر ، لأنه لا يولد إلا قبيل العلوم دون غيرها ، فهلا كان التأليف مثله ؟ فالمعتمد(٢) ما تقدم(٣) .

ولا يصح توليده للاعتماد لأنه لا إختصاص بان يولده في بعض الجهات أولى من بعض ، فيجب توليده فيها أجمع حتى يقف الثقيل .

فإن قال : فكيف لا يحصل الإكتناز إلا وهو ثقيل لو لا توليد [١٧٤ أ] التأليف الثقل(٤) ؟ قيل له : ليس كذلك ، بل الاكتناز يحصل ولا ثقل ، وهذا الريح إذا نفخ في الزق . ولا يصح توليده للكون لأنه ليس بان يولد في بعض الأكوان أولى من بعض لفقد الاختصاص . وتوليده للحياة أو القدرة أو غيرها

(١) ه : قد بينا . (٢) و : فالمتعمد
(٣) و : ما قدمنا . (٤) ه : توليده التأليف للثقيل .

يقتضى قدرتنا على هذه الأمور وقدرتنا على أسبابها . والقادر على السبب تجب قدرته على ما يتولد عنه .

فأما توليده للألم بشرط إنتفائه فلا يصح ، لأنه أن جعل مولدا فى الحال لم يصح لاقتضائه(١) أن يكون موجوداً منتفياً حتى يحصل الألم . وإن ولد فى الثانى فكيف يشرط بأمر لا يقارن وجود المسبب(٢) وهو إنتفاؤه لأنه يحصل فى الأول دون الثانى .

هذا على أن الانتفاء إن لم يحل لم يصحح ، فيطل توليده له .

ولسنا نجعل توليد النظر العلم مشروطا بانتفائه لأن البقاء(٣) على النظر لا يصح فكيف يجعل إنتفاؤه شرطا ؟

ولك أن تورد طريقة تمنع توليده لشيء من الأجناس ما خلا(٤) التاليف ، وهى أن تقول : قد صح فى وجود التاليف أنه بحيث المحلان(٥) ، فما يولده يجب أن يكون بحيث هو . وهذا يقتضى أن يصير المتولد عنه من جنس التأليف لوجوده فى المحلين . ويبطل بهذه الدلالة توليد المصاكة ، التى هى التاليف ، للصوت على ما تقدم بل يجب كونها شرطا .

فصل

[فى شكل الأرض وتأليفها]

اعلم أن من جملة ما يصلح ذكره فى باب التاليف أن نتكلم فى شكل الأرض

(٤) م : لاقتضاء (٥) و : السبب .
(٣) و : النفى (٤) و : ما حل (٥) ا : المحلين .

وعلى أى وجه تأليفها ، فقد إختلف فيه الشيوخ : قال أبو على : هو مسطح وليس بكرى . وتوقف أبو هاشم فى شكلها وكلامه إذا ذكر سكون الأرض يقتضى أنه قائل بأنها كرية الشكل ، لأنه يقول أن نصف كرة الأرض يختص باعتماد سفلا . وأما أبو القاسم فقد قطع بأنها كريه .

والأولى(١) أن يقال بمذهب أبى على ، والمرجع فيه إلى السمع . قال الله تعالى : « والله جعل لكم الأرض بساطا »(٢) . وقال عزوجل « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت »(٣) ثم قال « وإلى الأرض كيف سطحت »(٤) ، وقال « والأرض بعد ذلك دحاها »(٥) ، أى بسطها .

وقد إستدل على أنها مسطحة من جهة العقل [١٧٤ ب] بأن قيل : لو كانت كرية الشكل لم يختلف حال طلوع الشمس على المواضع ، ولم تكن لترى الشمس فى إبتداء الطلوع أكبر وكذلك عند الغروب ، وترى إذا بلغت كبد السماء كأنها أصغر . وإنما يصح إختلاف طلوعها على الموضع(٦) انسطح شكل الأرض ومسامته الشمس لبعض مواضعها دون بعض . وعلى هذا قيل(٧) أن(٨) بأرض بلغر(٩) تكون مدة النهار أطول من مدته عندنا حتى يزيد على ست عشرة ساعة ، وفى بعض البقاع تكون السنة ستة أشهر ليلا كله وستة أشهر نهاراً كله وكل هذا لا يتم إلا والأرض مسطحه ، فتختلف مسامتة الشمس لبقاعها .

(١) م : فالأولى (٢) الاية ١٩ من سورة نوح
(٣) الاية ١٧ من سورة الغاشية (٤) الاية ٢٠ من نفس السورة السابقة
(٥) الاية ٣٠ من سورة النازعات (٦) و : المواضع
(٧) م : قيل (٨) و : بان
(٩) هكذا فى الأصل .

فاما الاستدلال على ذلك بأنها لو كانت كرية الشكل لما ثبتت فيها المياه والسائلات ، فللقائل أن يقول : إن شكل جميع الأرض كرى ، وفيها مواضع تختص بالتسطيح فتستقر فيها المياه .

فان قيل : لو كانت مسطحة على ما يذهبون إليه لوجب أن تبلغ الشمس فى حال طلوعها جميع الأرض وأن تغيب فى الوقت الواحد ، فلما عرفنا خلاف ذلك دل أن إمتداد الوقت بها فى بلوغ جميع الأرض هو لأنها كرية الشكل . قيل له : غير ممتنع أن يكون فى الأرض أنشاز ومواضع تنخفض وتعلو ، فلهذا لا تصيع فى جميع الأرض وإنما تبلغها وتغيب عنها[1] على ضرب من التدريج لهذا المانع .

فإن قال : إنا فى الصيف إذا أردنا معرفة الزوال بنصب خشبة ، فالظل الذى يتقاص منها يستوى فى سائر البلاد . ولو كانت الأرض مسطحة لكانت تحاذى موضعا[2] دون موضع . فإذا كان طلوعها فى سائر المواضع على سواء ، فليس إلا أنها كرية الشكل . قيل له : نحن قد بينا اختلاف طلوع الشمس على البقاع ، فكيف يصح ما ادعيته . وعلى[3] هذا ذكر أهل النجوم أن ههنا مواضع لا يكون بها ليل ولا ينبت نبات بها[4] ، ولا يعيش فيها حيوان لفرط البرد ، ومواضع حكمها هذا الحكم لفرط [١٧٥ ا] الحر .

فإن قيل : أليس راكب السفينة يرى فى سيرها بعض الكواكب ، فإذا صار شيئا بعد شيء غاب عنه ذلك الكوكب . وعلى هذا[5] قيل . إن إنتقلنا إلى

---

(١) ه : فيها
(٢) ه : موضع
(٣) ه : — على
(٤) و : بها نبات
(٥) ه : — على

ناحية الفرقدين ظهر لنا نوع من الكواكب وخفى عنا نوع منها ، وذلك لحدبة الأرض وكونها كرية وفى السفينة يقال : العلة فيه أن الماء له حدبة ، والأرض إذا كانت قرارا له فهى مثله . قيل له : إنا إذا حكمنا بتسطيح الأرض لم نمنع من ثبوت صعود وهبوط فيها ، وإن إختص الكل بالشكل الذى ذكرناه . ولهذا يصح ما يقال فى رؤية قوم سهيلا وغيرهم لا يراه . وقيل مثله فى بنات نعش أنه ربما لم يرها قوم .

فان قيل[1] قد ثبت فى كسوف القمر أنه من جهة ستر الأرض وانكسافه هو على هيئة الكرة ، فيجب فيما يستره[2] أن يكون كريا قيل له[3] : لم تقم دلالة على أن سبب الكسوف ما قلتم ، فلنا أن لا نسلمه لكم . وعلى أنا إن[4] سلمنا فيجب اذا انكسف على هيئة الكرة أن يكون الساتر له كريا ، بل يكفى فى أن يقرب من هذا الشكل .

وبعد : فإن بعد القمر عنا يخفى تحقيق معرفتنا بشكل انكسافه . فعلى هذه الجملة يجرى الكلام فى ذلك . وليس فى دور أفلاك الشمس والقمر والنجوم تحت الأرض ما يقتضى كونها كرية واقفة فى وسط الفلك ، لأنها قد يجوز أن تكون مسطحة ، وتتحرك الشمس والقمر تحتها لا فى مكان الى أن يطلعا .

---

(١) ا ، ه : قال .
(٢) ا ، ه : يستر
(٣) ا : — له .
(٤) ا ، ه : لو

فصل
في ذكر بعض أحكام التأليف

من خصائص أحكام التأليف حاجته عند الوجود الى محلين متجاورين وأن يصير التزاقا وصلابة وغير ذلك ، فيصعب فك(١) أحد المحلين عن الآخر ، ويختص بان المثلين منه اذا وجدا في محل واحد ثم وجد(٢) عند لما يحتاج اليه أحدهما انتفى هو دون صاحبه ، وكل المتماثلات بخلاف ذلك . الا ترى أن التأليف الذى بين الجزء الوسطانى وبين أحد الطرفين يزول عند التفريق بينه وبين هذا الطرف ، ويبقى التأليف بينه وبين الطرف الآخر [١٧٥ ب] وان كانا مثلين .

باب
القول في الاعتماد

الاعتماد معنى يوجب كون محله مدافعاً لما يماسه إذا زالت الموانع . وظاهر كلام أبى القاسم يقتضى(٣) نفى هذا المعنى . والطريق إلى إثباته الدليل ، وهو ما نجده من الفصل بين الجسم إذا ماسنا وحصلت(٤) عنه مدافعة ، وبين ما ليس هذا سبيله . وهذه التفرقة لابد لها من أمر ، فاذا لم يجز أن يكون الشيء من صفات الجسم ، ولا صح(٥) أن يكون بالفاعل لمثل ما قد مضى في باب الأكوان ، فلا بد من معنى موجود .

وإنما يشتبه بالحركة والسكون أو التأليف ، الذى هو مماسة بين الجسمين ، أو الرطوبة لأن الغالب في الاعتماد أن لا يحصل إلا مع أحد هذه الأمور .

ولا يجوز أن يكون هو المماسة ، لأنها تحصل بيننا(٦) وبين أجزاء الهواء ، ولا نجد هذه المدافعة . وكذلك إذا قيل أن الفصل يرجع إلى مداخلة الأجزاء

(١) و : + كل .   (٢) هو : — و   (٣) ا ، ه : — نفى
(٤) ا ، ه : — و   (٥) ه : ولا يصح .   (٦) و : بينا

لأنها تحصل بيننا وبين أجزاء الهواء(١) ، وتحصل بين أيدينا والحجر المعلق بعلاقة ماسة ولا تحصل المدافعة .

وبعد : فإن التأليف جنس واحد ، وهذا المعنى الذى لأجله يدافع المحل غيره قد يختلف ويتماثل .

ولا يجوز أن يكون حركة لأنها تتضاد . وهذا المعنى لا يصح أن يدخله التضاد ، والنملة تدب وتتحرك ولا تثبت لها مدافعة على أيدينا إذا دبت عليها .

وبعد : فالمدافعة توجد والجسم ساكن كالثقيل إذا وضعناه على اليد . وقد حكى عن النظام أنه لما لم يثبت من الاعراض إلا الحركة ، قال فيها : هى على ضربين : أحدهما حركة زوال والآخر حركة إعتماد . والذى بيناه من الفصل بينهما يبطل ما ذكره .

ولا يجوز أن يكون سكونا . لأن الحجر المعلق بسلسلة ساكن ولا مدافعة . فيجب أن تثبت المدافعة معنى سواه وليس برطوبة لأن المدافعة تثبت فيما لا رطوبة فيه كالهواء إذا تدافع في خروجه من الزق ، وكما يثبت في الرياح وما شاكلها .

وبعد : فالرطوبات تكثر في أحد الجسمين ، ومدافعة ما هو دونه في الرطوبة أزيد من [١٧٦م] مدافعته . وهذا على ما نعلم من أن الرطوبة في الماء أكثر منها في الحديد والحجر ، ومدافعتهما(٢) أقوى من تدافع الماء . فيجب أن يثبت معنى زائداً وهو الذى نريده . ويدل على إثباته ما صح في الثقيل من وجوب إنحداره على وتيرة واحدة إذا لم يكن هناك مانع ، فلابد من معنى يوجب هذا النزول ، فإذا لم يصح في ذات الجوهر أن يولده والا لم تكن حركته في جهة أولى من

(١) و : للهواء .   (٢) ومدافعتها .

جهة ، فلابد من معنى وهو ما ذكرناه من الإعتماد . ويدل عليه أن القادرين إذا تساوى مقدورهما وتمانعا فى جذب حبل فوقف ، فليس الا لتكافؤ مافعلاه من الإعتماد ، لأن المنع إذا لم يصح وقوعه الا بفعل والسكون لا يصح أن يؤثر فى ذلك لأن فعل أحدهما فيه من جنس فعل صاحبه ، والمثلان لا يتمانعان ، فلابد من صرف ذلك إلى أن كل واحد منهما أوجد مامن شأنه أن يقتضى إنجذاب الحبل إلى جهته لولا منع ، وقد تكافأ فعلاهما فوقف الحبل ، وهو الذى نروم إثباته.

فأما الاستدلال باشتداد هبوب الريح ومنعها أحدنا من أن يمشى فى خلاف جهتها وما نجده من الألم عند حمل الثقيل ، فلابد فيه من الرجوع إلى الطريقة الأولى، وإنما هو تغيير مثال وكشفه هو بما قدمناه .

فصل

[فى أن الاعتماد لا يدرك لمساً]

قد ذهب أبو هاشم إلى أن الاعتماد مدرك لمساً ، فلا تحتاج فى إثباته(1) إلى دلالة ، والأدلة التى تقدمت على ثبوت التغاير ، فإن المدركات قد تشتبه بأغيار(2) لها ، فتورد الدلالة على تفصيل حالها . وقد منع أبو على من ذلك ، وهو الصحيح. ولا تكاد تقع الشبهة فى إدراكه(3) بطريق آخر . فإن أحدنا يرى الجسم فيظنه ثقيلا ، فإذا عالجه وجده خفيفاً ، فالرؤية إذا لا مدخل لها فى الاعتماد . وأما الحواس الأخر فأبعد من أن يشتبه الحال فيها ، وقد نعلم الثقيل ثقيلا(4) بالعادة لا لأجل الإدراك .

---

(1) و : إدراكه
(2) هـ : بأغيارها
(3) و : إداركها .
(4) هـ : قبلا

فأما الدليل على أنه غير مدرك لمساً فهو أنه كان ينبغى أن يكفى فى إدراكه أن نجاوره بمحل حياتنا من دون إعتبار مدافعة الجسم علينا ، كما ثبت(1) مثله فى الحرارة والبرودة . ولا يمكنه أن يجعل المدافعة شرطاً ، لأن مايدرك بطريق واحد(2) فالشرط فيه(3) لا يتغير ولا يختلف ، وعلى هذا منعنا من أن يكون إتصال الشعاع شرطاً ، لأنه لا يثبت فى اللون ، ولأن مايجعل شرطاً فلابد من أن يثبت له تأثير : إما فى المدرِك أو المدرَك أو ماهو من تمام الحاسة ، لأنه إذا لم يكن(4) بد من تعلق بين الشرط وبين ماهو شرط فيه ، فلا يعقل إلا على ماذكرنا.

فاذا لم يمكن(5) أن يثبت للمدافعة تأثير فى أحد هذه الوجوه ، بطل كونها شرطا ، فيلزم إذا جاوزنا الثقيل المعلق بعلاقة ، أن نحس بثقله ، وقد عرف فساده . وبعد : فلو كان مدركا لعاقب الحرارة والبرودة ، لاسيما على أصل أبى هاشم أن المدركين بحاسة واحده إذا إختلفا عليهما(6) تضادا ، على ما يقوله فى الأكوان وغيرها لو كانت مرئية ، فيلزمه أن يثبت التضاد بين الاعتماد وبين الحرارة والبرودة ، بل يلزمه أن يثبت التضاد بين الاعتمادات لكونها مقصورة فى الإدراك على حاسة واحدة ، وقد اختلف عليها ، وهو لا يقول بتضاد الإعتمادات .

وبعد : فلو كان مدركا لوقع لنا الفصل بين قليله وكثيره فى المحل الواحد ، كما أوجبنا مثله فى سائر المدركات . وكان يلزم(7) أن لا يدفع أبو هاشم ولا غيره إلى أن يجعل أمارة الاختلاف فى الاعتماد إعتبار الجهات وطريقة التوليد ، بل

---

(1) هـ : يثبت
(2) و : واحده
(3) و : — فيه
(4) هـ : — يكن
(5) هـ : يكن
(6) و : — عليهما
(7) و : فيلزم

كان الإدراك يغنى عنه ويقضى باختلاف ما يختلف فيه ، فهذه الجملة تدل على أنه غير مدرك .

وقد عوّل أبو هاشم فى إدراكه على وقوع التفرقة بين ما إذا ماس أحدنا دافعه واعتمد عليه ، وبين ماليس كذلك ، كما تقع التفرقة بين الحار والبارد . ويقول : لا يمتنع أن يثبت فى أحدهما من الشرط مالايثبت فى الآخر حتى تثبت وجوب الحاجة إلى المدافعة فى الاعتماد دون الحرارة .

وأول ما يقال له : إن مجرد وقوع الفصل لايدل (١٧٧ ا) على الإدراك لمثل ما قلنا لابى على لما أوجب إدراك الأكوان ، ويمكن صرفه إلى ما حصل من الألم عند المدافعة فندركه فى حال دون حال . وقد بينا أن الشرط فيما يدرك بحاسة واحدة لا يختلف ، فلا يجوز له اشتراط المدافعة فى إدراك الاعتماد .

وبعد : فهذا يوجب عليه القول بان الرطوبة مدركة والا كان مناقضا ، لأن الفصل ثابت بين ما إذا(١) غمرنا عليه إنخفض(٢) ، وبين ما يندفع من(٣) تحت يد الغامر ، فيجب أن تحكم(٤) بان الرطوبة مدركة . وقد قال هو لابى على حيث أثبتها مدركة لو كانت كذلك لم تكن لتحتاج إلى الغمر ، فهلا قال بمثله فى الاعتماد !!

فصل

[فى ان الاعتماد يكسب لمحله حكما]

إعلم أن الاعتماد يجوز أن يقال فيه إنه يكسب لمحله حكما من الأحكام

(١) هـ : ما إذ .
(٢) و : إنحفظ
(٣) هـ : – من
(٤) هـ : نعلم !!

ويرجع به إلى وجوب هذه المدافعة . فأما القول بانه يوجب(١) لمحله حالا ، فما لا يصح لأنه ليس يعقل هاهنا حالة ترجع إلى المعتمد بكونه معتمدا .

وكان الشيخ أبو عبد الله أولا يذهب إلى أن للمعتمد بكونه معتمدا حالا ، ثم رأى ضعف ذلك ، فترك القول به . ولأجل هذه الجملة لم يصح فى إثبات الاعتماد إلا الطريق الذى ذكرناه دون أن ندعى الإدراك فيه ، أو نستدل على اثباته بايجاب حال لمحله ، وغير ذلك من الطرق التى(٢) تثبت بها الاعراض ، لايلتبس الحال فيها ها هنا .

فصل

[فى ان المدافعة تحصل عند وجود الاعتماد]

متى قلنا أن الاعتماد يختص بجهة فمعناه ما تقدم من المدافعة المعقولة لمحله اذا لم يكن هناك منع . وهذه المدافعة تحصل عند وجود الاعتماد ، وصار هذا الحكم مما يرجع الى ذات الاعتماد ، واذا اشرطناه بزوال المنع فذلك غير ممتنع فى الأحكام الثابتة للذوات الراجعة اليها ، على مثل مانقوله فى المنافاة أنها مشروطة بأمر منفصل ، وإن كان الاقرب أن نجعل الحكم الراجع إلى ذاته المبين له عن غيره صحة مدافعة محله لما يجاوره ، فيكون حاله كحال الفناء لو وجد قبل وجود الجوهر ، لأن ماعاته فى ذاته يثبت بصحة المنافاة ، ويصير بمنزلة الألم ، لأن حكمه صحة أن يدرك بمحل الحياة فيه فلا يحتاج (١٧٧ب) إلى ذكر انتفاء الموانع والأصل(٣) — ان وجبت هذه القضية للاعتماد — أن كل ذات فلابد من أن يحصل لها عند الوجود ما يصير سببا لتميزها(٤) من غيرها .

(١) و : أوجب
(٢) و : الذى
(٣) ا ، و : + فى
(٤) هـ : تميزها ، و : يميزها .

وليس يمكن الإشارة في الاعتماد إلى أمر أخص من ذلك، فحل محل ماقلنا.(١) في التأليف ان أخص أحكامه إفتقاره عند الوجود إلى محلين متجاورين. ولأجل إختصاصه بهذا الحكم صح فيه أن تنحصر أجناسه بعدد الجهات الست، وفارق حاله حال الأكوان التي لا تنحصر أجناسها. فكما إمتنع إثبات جهة سابعة، إمتنع اثبات جنس سابع للإعتماد. لأنه يتميز بحكم مقصور على هذه الجهات الست. فأما أن يوجب مدافعة في جهة محله يمنة أو يسرة أو قدام أو خلف أو فوق أو تحت. وفي كون الجوهر كائنا في جهة، نعني به حصوله على وجه يصح أن يقرب منه غيره أو يبعد، وهذا لاوجه يحصره، فافترقا من هذا الوجه.

فصـــل
[في جواز خلو الجوهر من الاعتماد]

إعلم أن حال الاعتماد ليست كحال الكون في إستحالة خلو الجوهر منه. وحكى عن أبي إسحاق المضيبي أنه أجرى الاعتماد مجرى الكون في إستحالة خلو الجوهر منه، ولا وجه يقتضي ما قاله، لأنا نحيل خلوه من الكون لعلة هي غير موجودة في الاعتماد، فيجب أن يجرى الاعتماد — والحال هذه — مجرى اللون والطعم وغيرهما في جواز أن يعرى المحل منه. وعلى هذا لا نجد للهواء(٢) وغيره من الأجسام مدافعة علينا، ولا مايدل على الاعتماد في شيء من الجهات. فلابد من القطع على خلوه منه كما نقطع في كثير من الأجسام أنه خال من الطعم والرائحـــة.

وإنما ذهب المضيبي إلى ذلك لقوله: إن الجوهر تستحيل حركته من الأول الى العاشر ولم تكن هذه الإستحالة إلا لأن حركته توجد عن الاعتماد، وإنما

---

(١) أ، هـ: ماقلنا   (٢) هـ: الهواء !!

تولد في الثاني، فأوجب بذلك وجود الحركة لامحالة عن الاعتماد، وأن سواه لايصح، فلا يجوز وجودها إبتداء. قال: وإذا كانت هذه حال الجوهر في كل وقت حتى تصح حركته الى الثاني (١٧٨ أ)، ويستحيل في الثاني أن يتحرك إلى العاشر، فيجب أن لايخلو من الاعتماد الذي يقتضي هذا الحكم فيه.

وإذا قيل له: إنما إستحال ما أوردته لامتناع الطفر على الجوهر، يقول: فالطفر ليس بأكثر من هذا المعنى. فقد علل الشيء بنفسه. فقلتم إستحال أن يتحرك في الثاني الى العاشر لاستحالة ذلك، ومثل هذا لايصح.

وأعلم أنه قد إدعى أن إستحالة حركة الجوهر من الأول إلى العاشر هي لأن حركته تتولد عن إعتماد من شأنه أن يولد في المكان الثاني من محله، وهذا مما لا دليل عليه ولقائل أن يقول: ما أنكرت أن هذا حكم معلوم لانعرف علته ولا يصح تعليله، لأنه بأي شيء علل فقد بل يقلب عليه فيقال له: وإنما لم يولد الاعتماد الا كذلك لاستحالة حركته من الأول إلى العاشر، فلا ينفصل المعلل من المعلل به.

وبعد: فالاعتماد ليس يولد في المكان الثاني فقط حتى يجعل مقصورا عليه، بل يولد في غيره من الأماكن، فكيف يصح ماذكره.

وأما قوله ان الحركة لاتوجد الا عن إعتماد فباطل، لأنه ليس بينهما ما يقتضي إستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر، فيصح من القادر عليهما أن يجمع بينهما، وأن يوجد الحركة ولا اعتماد. والذي يبين ذلك أن الكون في حال حدوث الجوهر لايصح وجوده الا مخترعا مبتدءا، لأنه لو كان الاعتماد يولده، وهو يولد في الوقت الثاني، لوجب وجود الاعتماد قبل وجود محله، وذلك باطل.

وإذا كان هذا الكون لا يوجد الا مبتدأ ، فقد يصح فيه أن يكون حركة بأن يقدم الله خلق الجوهر فى محاذاة تلى هذه المحاذاة ، ثم ينقله اليها بهذا الكون بعينه فيصير حركة ، ولا وجه يقتضى استحالة كونه مقدورا على هذا الحد .

ولا يمكن أن نجعل هذا الكون مما يصح وقوعه على وجهى الابتداء والتوليد لأن ذلك محال فى المقدورات ، فليس (١٧٨ ب) الا أنها توجد ابتداء ولا يصح خلافه . وهذا يبطل قوله ان الحركة محال وجودها الا عن اعتماد ، وفى بطلان ذلك بطلان المسألة التى أوردها .

فصل

[فى ان الاعتماد قد يلزم سفلا او صعدا]

إعلم أن الاعتماد قد يلزم سفلا فيكون ثقلا على حسب ما يوجد فى الماء والحجر وغيرهما . وقد يلزم صعدا على ما نعلم فى(١) النار ، ولا يلزم فى غيرها بين الجهتين .

وذهب أبو على الى أن الثقل راجع الى ذات الجوهر ، وهو قول عباد(٢) . وقال بأنه لا يبين الا عند اكتناز الأجزاء ، ولم يثبت فى النار اعتمادا لازما صعدا ، وأثبت حركتها لأجل اعتماد مجتلب ، وجعل الاعتمادات فى الجهات أجمع مجتلبة غير لازمة . والذى قدمناه هو قول جمهور شيوخنا رحمهم الله وما نبه على اثبات الاعتماد يقتضى أن فى الثقيل معنى هو الثقل لوجوب انحداره ، ولهذا نجد فى الثقيل اذا اعتمد علينا مثل ما نجده فى الأجسام التى تدافعنا ، فما اقتضى(٣) وجود الاعتماد فى شىء من الأجسام ليثبت هذا التأثير ، يوجب

(١) و : من
(٢) هـ : + وقال عباد
(٣) و : فى اقتضاء .

وجود معنى فى الثقيل ، ولا فصل . وبمثل هذه الطريقة نعلم أن فى النار إعتمادا لازما صعدا ، لأنه يجب ارتفاعها على طريقة واحدة ، إلا عند منع . فإنك إذا نكست العود الذى فى أحد طرفيه نار ، إنعكست تلك الحركات إلى أن يحترق العود . وعلى هذا تزايل النار الأجسام الثقيلة كالجر والخشب والحديد لوجوب تصاعد النار عنها ، ولأجل ذلك تتناقص النار عن المقدحة حتى تبق وتجدد ا . ومن الجائز إستمداد هذه الأجسام النارية من أجزاء الشمس لأنها تبلغ كل شىء .

وعلى كل حال فالذى قدمناه(١) من أن فى الثقيل(٢) معنى لأجله يتحرك سفلا ، وفى النار معنى به تصعد علوا قد تم واستقام .

وبعد : فلا شبهة فى أنا نفعل فى الثقيل ما يعينه على النزول ، فلابد من أن يكون ما نفعله من جنس ما كان فيه ، وإلا لم (١٧٩ ا) يكن ليثبت له تأثير . ولو كان ما فيه هو راجعاً إلى ذات الجوهر ، وقد ساواه ما فعلناه من الاعتماد ، لوجب أن يكون هذا أيضا بصفة الجوهر ، ومخالفتهما معلومة .

وبعد : فلو رجع الثقل إلى ذات الجوهر لجرى له مجرى التحيز ، ثم يلزم فيه وجوه من الفساد بأن يستحق صفتين مختلفتين للنفس ، وبأن يدرك ثقيلا كما يدرك متحيزاً ، وبأن تشترك الأجسام كلها فى الثقل حتى لا يثبت بين النار والماء فرق لتماثلهما(٤) ، وأن يكون الزق إذا ملىء ريحاً وجد له من الثقل ما لم يكن موجودا قبل ، وأن يدافعنا الهواء كما يدافعنا الثقيل ، وأن يساوى حال الزق ، وهو ممتلىء(٥) هواء ، لحاله وفيه زيبق يسير .

(١) و : قدمنا
(٢) هـ : الثقل
(٣) و : وكان
(٤) ا ، هـ : لتماثلها
(٥) و : ممتل

ولا يمكنه أن يقول : أجزاء الهواء لاتتلاقى ولا تكتنز ، لأن خلافه معلوم في الزق المنفوخ ، ولأنه لاخشونة في الهواء فيمتنع تلاقي أجزائه ، ولا يمكن ارتكاب شيء من هذه الأمور ، فصح ماقلناه من ثبوت الثقل معنى غير ذات الجوهر .

وبعد : فإنه(١) يمتنع علينا تحريك الثقيل في جهة العلو يمنة ويسرة . ولو لم يكن إلا نفس الجوهر ، لكان حاله مع الجهات سواء . ومعلوم أنه لا يمتنع تحريكه سفلا إن سأل سائل فقال : ألسنا نجد الثقيل تستمر به هذه الصفة ، فلو كان لأجل معنى لجاز أن يثبت كونه ثقيلا مرة ويزول أخرى ؟ قيل له : إن كان ماذكرته علما لكون الثقل راجعاً إلى نفس الجوهر ، فيجب أن لا يثبت اللون معنى ولا الرطوبة ولا اليبس وغيرهما معان لدوام ذلك بالجسم .

وكان الأصل في ذلك أن المعنى(٢) إذا صح البقاء عليه جاز استمرار وجوده مادام محله موجودا ولم يعرض ما يمنع منه . وهذه سبيل الثقل ، فبطل ماقالوه .

إن قيل : لو كان الثقل معنى وقد صح جواز وجود الأمثال في المحل الواحد ، فيجب صحة أن يوجد في الخردلة من الثقل مايوازي الجبل لمساواة عدد الاعتمادات فيهما . والمعلوم ضرورة أن ذلك لا يصح ، كما لا يصح أن يوجد في الذرة من القوى مثل ما يوجد في الفيل . والجواب أنا نجيب إلى صحة وجود (١٧٩ ب) مثل اعتماد الجبل في الجزء الواحد ، لكنه يكون مجتلباً لا لازما هو(٣) ثقل ، وذلك هو بأن تتركب(٤) صفيحة من أجزاء لاتتجزأ ويوضع فوقها عمود من حديد ويوضع الجبل فوق العمود . فإنه — والحال هذه — يتولد في كل جزء من الصفيحة مثل ما في الجبل . ولو كان بدل الصفيحة جزءا

(١) هـ : فا !
(٢) و : + الذى
(٣) لعلها : وهو
(٤) و : تتركب

واحدا فوقه العمود ، أو هو على طرف من العمود ، لحصل ماذكرناه في كل جزء . ثم إنه لو قدر حدوث الرطوبة في ذلك الجزء عند حدوث هذه الاعتمادات ، لكان يلزم الشكل على مايختاره ، والذي يمكن دعوى الضرورة فيه : هو أنه لاجزء يوازي الجبل في الثقل . فأما أنه غير مقدور فمن أين ذلك . كما استبعد وجود خلاوات الدنيا بأسرها في الجزء الواحد(١) المنفرد وأن كان مقدورا . ويشهد لما ذكرناه بالصحة حجر الطير الأبابيل ، فإن قدره كان كقدر الحمصة ، وكان ينفذ في البيضة ويخرج من بطن الفرس ، ويذهب في الأرض ، ولا يكون كذلك إلا بالاعتمادات الكثيرة .

ومتى نظرنا فكانت الحال فيما جوزناه وفي كون الذرة بقوة الفيل(٢) سواء وجب القول بهما ، لا أنه يقدح فيما جوزناه . إلا أنا قد بينا جواز وجود مثل ثقل الأرض في الجزء الواحد وليس بثقل ، وإن كان من جنسه . ومحال أن يوجد مثل قدر الفيل في الذرة لحاجتها عند الزيادة فيها إلى بنى زائدة ، لاسيما ولا تماثل في القدر . فعلى هذه الجملة يجرى الجواب عن هذه الشبهة .

فإن قال : لو كان الثقل معنى راجعا إلى الاعتماد ، وقد صح بقاؤه ، لوجب أن يبقى ماهو من جنسه من المجتلب ، لأن بقاء الشيء يرجع إلى جنسه ، فلا يجوز أن يكون في جنسه ما لايبقى ولا يصح ذلك فيه . قيل له : ان هذا المجتلب لو قارنه(٣) المؤثر في بقائه لصح أن يبقى ، كما أن هذا الذي هو ثقل لو لم تقارنه الرطوبة لم يبق ، فالحال(٤) فيهما في صحة البقاء واستحالته سواء .

هذا لو كان بقاء الشيء أو صحة البقاء معللا بالجنس . وغير ممتنع أن يبقى بعض الجنس دون بعض إذا حصل ما يمنع من عدمه فيه(٥) خاصة كما يبقى

(١) ا ، هـ : + الواحد
(٢) و : الثقيل
(٣) هـ : — ر
(٤) و : والحال هذه .
(٥) و : فيه

الشيء دون ضده كالغناء والجوهر(1) (١٨٠ ا) فالواجب اتباع الدلالة لا القياس على الوجود .

وهذه الطريقة لا يمكن أبا على أن يقول بها لأنه يقول ببقاء الضرورى من العلم دون المكتسب وببقاء سكون الحيوان إذا صادف عجزا أو منعاً ، وأن لا يبقى إذا لم يكن كذلك والجنس واحد .

فإن قال : فإن كان الثقل يلزم باقتران معنى فالمجتلب أيضا يجب لزومه إذا صادف الرطوبة فى محله . قيل له : إن صادف حدوثه حدوث الرطوبة لزم الكل على المذهب الصحيح ، لكن الذى يفعله من المجتلب يصادف حدوثه وجود الرطوبة لا حدوثها (2) ، فلهذا لا يزداد ثقلا .

فإن قال : لو كان فى الماء معنى هو الثقل لم يصح أن يؤثر فى الصعود مرة وفى النزول أخرى (3) ، لأن المعنى الواحد لا يصح أن يؤثر هذا التأثير .
والجواب : أنه غير ممتنع إذا حصل منع من توليده فى جهته أن يولد فى غير جهته على ما نعلمه من المضاغطة التى تحصل فيه ، فيرتفع كالفقارات وماشا كلها ، وقد صار التوليد فيه حكما يرجع إلى ذاته . فجاز أن يشترط بزوال المنع كما لشترط صحة الفعل بالقدرة بزوال المنع ، وإن كنا قد ذكرنا أن الراجع إلى الذات هو صحة توليده .

فإن قيل : لو لم يرجع الثقل إلى ذات الجوهر لم يكن ليزداد الثقل بكثرة الأجزاء ، وإذا عرفنا هذه الزيادة ، فيجب رجوعه إلى نفس الجوهر . وهذا ما أورده عبّاد وزلفيه ، لأنه إذا إزدادت الأجزاء فقط(4) ولم تزد المعانى، فالثقل على ما كان . لكنه غير ممتنع أن تزداد الأجزاء وتزداد المعانى فيها ، فيزداد الثقل لهذا الوجه لا لزيادة الأجزاء فقط . فهو كتزايد الأجزاء وقوة السواد ، وعند ذلك

---

(1) و : والجواهر .
(2) ه : لا وحدوثها .
(3) ا ، ه : مرة فى الصعود ومره فى النزول.
(4) ه : — فقط

لما كان السواد يزيد أيضا ، فيحل كل جزء جزء من السواد أو أكثر . ولم نقل أنه لما زاد السواد عند كثرة الأجزاء أن السواد يجب رجوعه إلى نفس الجوهر ، فهكذا فيما يجوزه .

وحكى عنه أيضا أنه كان يقول : إن الجوهرين عند الاجتماع حالهما كحالها عند الانفراد فى الثقل ، فيجب رجوعه إلى ذات الجوهر . وهذا إن دل فإنهما يدل على أنه ليس ذلك براجع إلى التأليف ، وإلا فإنما (١٨٠ ب) لم يتغير حالهما فى الوجهين ، لأن الموجود (1) هو قدر من الثقل إنفردا أو إجتمعا ، كما يقال فى الأسودين .

فأما إذا وجدنا جسمين أحدهما أثقل من الآخر ، فليس يجب القطع على أن فى كل جزء من أجزاء أحدهما من الثقل أزيد مما فى الآخر . بل يجوز أن يكون الأخف ليس فى كل جزء منه ثقل . فلأجل (2) تخلله أجزاء لا ثقل فيها يتفاوت حالهما على قريب مما نقوله فى المالك ، وما ليس كذلك .

فصل
(فى لزوم الاعتماد صعدا وسفلا)

إذا صح أن الثقل معنى وقد ثبت أن الاعتماد قد يكون ثقلا ، وقد لا يكون كذلك والجهة واحدة على ما نعلم من حال الذهب إذا فعلنا فيه اعتمادا سفلا ، والحجر إذا رميناه من فوق ، لأنهما لا يزدادان (3) ثقلا ، فلا بد من

---

(1) ه : الوجود
(2) و : فللأجل !!
(3) ه : لا يزدادان !!

أمر به يلزم ، وليس ذلك إلا الرطوبة فى الثقيل (١) واليبوسة فى النار التى فيها إعتماد صعداً .

ويختلف كلام أبى هاشم : فربما قال : يلزم إعتماد بما به يصير الحجر حجرا والماء ماء والارض أرضاً والحديد حديداً إلى غير ذلك . وربما ذكر الرطوبة الشاملة للطل ، وهو الصحيح . وإنما علقنا هذا الحكم بالرطوبة واليبس لأن عند عدمهما (٢) يزول الثقل والتصاعد فى النار ، ويثبتان عند ثبوتهما ، فيجب أن (٣) يحصل (٤) التأثير لهما .

ولا يمكن أن يقال : ان رطوبة الثلج أكثر والحديد أوزن منه ، وإن قلت أجزاؤه ، لأن رطوبة الحديد كامنة ، فلا يمكن القطع على أن رطوبة الثلج أكثر . وليس لأحد أن يقول : هلا لزم صعدا ، لأنه ليس فى محله رطوبة دون أن تكون فيه يبوسة ، لأنه كان يلزم فى الهواء أن يلزم لعدم الرطوبة ومعلوم أنه لا إعتماد فيه صعدا . فأما الرطوبة ، وأن إحتيج إليها ، فليس يكفى مجرد وجودها ، فإنا (٥) نفعل فى الرطب إعتماداً مجتلباً فلا يزداد ثقلا على ما تقدم ذكره ، فلا بد من إعتبار زائد (٦) .

وربما يقال : (١٨١ ا) إذا كان الاعتماد من فعل فاعل الرطوبة لزم ، وإذا كان من فعل غيره لم يلزم ، ويجرى حاله مجرى الخبر الذى إنما يصير خبراً بإرادة من فعل فاعل الكلام (٧) : الا أن هذا غير سديد ، فإن الرطوبة إذا كان لها

(١) م : الثقل   (٢) م : عدمهما
(٣) م : فيجب أن .   (٤) و : يجعل
(٥) م : فإنه   (٦) و : زيادة .
(٧) م ، م : + يحدث خبر فى ترتيب الأحرف

حظ ما فى منع الاعتماد من العدم (١) وفى بقائه . فلا يجب أن يفترق الحال بين أن يكون من فعل فاعل مخصوص أو من فعل غيره . فان إختلاف أحوالهم لا يؤثر فى ذلك . ويفارق بتأثير الارادة لأن كون الكلام خبراً وجه يقع عليه الفعل (٢) . ومن حق وجوه الأفعال أن تتعلق بفاعليها . فجاز أن تؤثر إذا كانت من قبله ولا تؤثر إذا وجدت من قبل غيره ، وليس هذا حال الاعتماد . وبعد : فالله تعالى يزيد فى السفينة إعتمادات بالريح ، وهى من فعل فاعل الرطوبة فيها ولا يزيد ثقلها على ما كان . فالصحيح أن يعتبر حدوث الاعتماد عند حدوث الرطوبة فى ذلك المحل ، لأنه حينئذ يلزم

وليس يمتنع أن يكون حال الحادث يفارق الباقى فى كثير من الأحكام ، وهذا منها (٣) لاسيما إذا جعلناها مانعه من عدم الاعتماد ، فالمنع (٤) تابع لحال الحدوث خاصة . وعلى هذا يجرى الحال فى لزوم الاعتماد صعدا فى النار .

فصـــل

[فى أن الاعتماد لا يصح الا صعدا وسفلا]

وليس يصح لزوم الاعتماد الا فى هاتين الجهتين ، لأنه لا نعقل معنى به يلزم فى الجهات الأربع . لولا ذلك لم يمتنع وقوف الجسم فى احدى هذه الجهات أو ذهابه فيها ، كما يجب انحدار الماء وارتفاع النار ، وقد عرف خلاف ذلك .

(١) و : أو فى   (٢) ا ، م : الفعل عليه .
(٣) م : منهما   (٤) م : والمنع

فصل

[فى اختلاف الأقوال فى كيفية لزوم الاعتماد بالرطوبة]

ويختلف الكلام فى كيفية لزوم الاعتماد بالرطوبة فكان أبو هاشم يقول: إنما يلزم قدر دون ما زاد عليه ، ويجرى مجرى القدر فى أنه إنما يصح وجود قدر منها فى محل واحد دون الزيادة عليها(١) . وعلى مثل هذا قال فى الأكوان الكثيرة إذا حصلت فى المحل وانتفت عنه صحة واحده أن بعضها يولد دون بعض . وكان على هذا المذهب إنما يجيز وجود الثقل العظيم فى المحال الكثيرة، كما يقول فى الألم إذا تولد عن [١٨١ ب] الكون . وعلى هذا القول جرى الشيوخ وبه قال قاضى القضاه أولا ثم ترك ذلك وقال : متى(٢) كان الاعتماد إنما يبقى لصفة تثبت(٣) لمحله ، وهى قد حصلت ، فإذا وجدت الاعتمادات الكثيرة ، فيجب لزوم الجميع ، إذلا مخصص . وقد سلف القول فى مثله عند الكلام فى توليد الكون الألم(٤) .

فصل

[فى أن الاعتماد صعدا منتف فى الهواء]

ليس فى الهواء إعتماد صعدا لازم كما قلنا(٥) فى النار . وكلام أبى هاشم مختلف فيه ، لأنه قد قطع فى تصفح السماء والعالم على نفى الاعتماد صعدا فى الهواء ، وأثبته فى النار ، وهو الصحيح . وإنما كان كذلك لأنه لو(٦) اختص

---

(١) م : عليهما (٢) و : إنما
(٣) و : ثبت (٤) م : للألم
(٥) م : قلناه (٦) م : — لو

باعتماد لازم صعدا ، لوجب ارتفاع الهواء عن هذه الأوانى والظروف ، على مثل ما نعلم من تصاعد النار ، فكنا لا نسمع بقبقة إذا جعلنا الماء فى قارورة . ولم نمص الهواء منها لأن ذلك إنما يسمع للتضاغط الذى يحصل بين الهواء والماء ، فصار هذا من أدل الدلالة على أن لا إعتماد(١) صعدا لازما فيه ، وكان يجب فى الضوء الذى يقع فى كوة البيت أن لا يثبت بل يصعد به الهواء ، وقد عرف خلافه . ومتى جعل الهواء فى الزق فأقل الثقيل ومنعه من النزول فى الماء ، فذلك لايدل على أن فى الهواء إعتماداً صعدا يمنع ثقل الثقيل من توليد النزول . بل إنما يمتنع نزول الثقيل فيه للصلابة الحاصلة فيه بالاجتماع . ولأن الظرف أيضا يعين على المنع من النزول . وأيضا فإن أحدنا إذا قعد على الزق وهو على الماء فقد حصل بين أجزاء الماء وأجزائه(٢) تمانع(٣) وتدافع لانبساطه على الزق ولهذا(٤) لو قام لسقط ، فيصير ما قد حصل من المانع(٥) بين أجزاء الماء(٦) وأجزائه موجباً لوقوفه على مثل ما نقوله فى وقوف الخشبة على الماء وإذا كان كذلك ، لم يكن للهواء حظ فى منعه عن النزول ، فتزول الشبهة(٧) .

وليس لأحد أن يقول : فكيف يصح فى الزق المنفوخ إذا فتح رأسه أن يخرج منه الهواء ، أولا إختصاصه باعتماد صعدا ،وذلك أن(٨) الهواء لاكتنازه

---

(١) م : الاعتماد (٢) و : أجزائه وأجزاء الماء
(٣) م : — و تمانع وتدافع . . . . بين أجزاء الماء وأجزائه
(٤) ولهذا لو : مطموسة بالنسخة ا ٢ م : — لو .
(٥) ا ٢ : — من المانع (٦) ا : بين أجزائنا وأجزائه .
(٧) ا : الشبهة (٨) م : لأن

واجتماعه يدافع البعض البعض فيخرج(١) لا لما ظنه من أن فيه إعتمادا(٢) صعدا [١٨٢ ا] ولأجل هذا(٣) لو كان بدل الهواء ماء وفتح رأس الزق لخرج(٤) الماء بسرعة ، ولم يقتضى هذا إختصاص الماء باعتماد صعدا . وعلى أنا بالنفخ نكون فاعلين للإعتماد فيه ، ثم يولد بعضاً . فلئن خرج بما فيه من الاعتماد ، فن أين أنه لازم صعدا أو فى(٥) غيره من الجهات .

ومن الجائز أن تكون العلة فى خروج هذه الأجسام من الزق أن من حق جلدتيه أن تتلاقيا للين أطرافهما ما لم يكن هناك منع . فإذا فتح رأسه زال المانع ، ولا يحصل التلاقى الا بعد خروج الهواء منه . والذى يبين صحة ذلك أن الهواء(٦) لو جمع فى آنية صلبة(٧) ، لم يكن ليخرج منها الهواء على هذا الحد لما لم يكن من حق تلك الآنية أن تتلاقى أطرافها للصلابة الحاصلة فيها . فعلى هذه الطريقة يجرى القول فى ذلك .

فصل

[فى أن الاعتماد لا يصح الا فى محل]

إعلم أن الموجود من الاعتمادات مختص بمحال . والكلام فى ذلك ظاهر .

وإنما يشتبه أن يجوز جوز فى المقدور وجود إعتماد من جهة الله تعالى لا فى محل ، وهذا لا يصح ، لأنه كان لا يظهر ما عليه فى ذاته من وجوب مدافعة محاله لما يماسه . وهذا هو الذى به تظهر صفة ذاته ، فحل بمحل التأليف أنه لما كان إفتقاره عند الوجود إلى محلين متجاورين من أخص أحكامه ، لم يجز وجوده لا فى محل .

(١) و : — فيخرج (٢) و : إعتماد (٣) ا : — ١
(٤) ا : يخرج (٥) ا : — فى (٦) و : الماء.
(٧) ا : آلة صلبيه

ولا يمكن أن نجعل ما ذكرناه شرطا فيما وجد فى المحل من الاعتماد دون ما لم يوجد فى محل ، مان ما كان طريقا إلى ما عليه الشىء فى ذاته لا يختلف فى ذلك القبيل .

وبعد : فن شأن الاعتماد أن يولد فى غير محله بشرط حصول مماسة بين محله وبينه ، وهذا مما يجرى مجرى الأول فى كونه من أخص أحكامه . وإذا وجدت لا فى محل بطلت هذه الشريطة . ولا يمكن أن نجعل هذه الشريطة مختصة بما وجد من الاعتماد دون ما نقدر وجوده ، لأن ما يجعل شرطا فى قبيل من الأعراض فالكل منه لا يختلف ، كما إذا جعلنا من شرط صحة الفعل بالقدرة إستعمال محلها إستوى فيه القدر الحاصلة [١٨٢ ب] أو المنتظرة المقدرة .

فإن قال : إن هذه الشريطة تثبت(١) وان كان موجودا فى غير محل بأن يقدر وجود جوهر فيحاله . قيل له : ما يوجد لا فى محل لا يتأتى فيه هذا التقدير ولا يصح وجوده فى محل بعد أن وجد لا فى محل .

وبعد : فوجوده لا فى محل لو ثبت زال عنه الاختصاص ببعض الأجسام، فيجب كونها أجمع معتمدة فى جهة ما لوجوده على حد حاله مع الكل سواء .

وبعد : فلو قدر فيه التضاد كان لا يصح وجود إعتمادين مختلفين فى العالم(٢) لأنهما كانا يتضادان على مجرد الوجود ، وقد عرفنا فساد ذلك .

فصل

[فى حاجة الاعتماد إلى محل واحد فقط]

ولا يحتاج إلى أزيد من محل واحد ، لأنه لو حل محلين لصار كالتأليف

(١) ه : وتثبت (٢) ه : العلم

مع أنه مخالف له ، وكان يستحق صفتين مختلفتين(١) النفس ، إحداهما ينبيء عنها الاختصاص بالجهة ، والثانية الحاجة إلى محلين لأنه ليس يجوز فى الافتقار إلى محلين متجاورين أن يدل على صفة فى موضع وعلى خلافها فى غيره ، والا إقتضى إختلاف طرق الاستدلال بالأدلة . وبعد : فكان يلزم عند تفريق الثقيل تناقص الثقل وأن لا يعود عند الجمع إلى ما كان عليه من الثقل لأن المجاورة لا تولد الثقل ، والا لزم إذا تجاور الخفيفان وجود الثقل ، وكان يلزم اذا جاور جزء من الحجر جزءا من الهواء أن يوجد بينهما ثقل . ومعلوم أن الهواء لا ثقل فيه مع حصول هذه المجاورة ، فبطل فى المجاورة أن تولد الثقل . واذا صح ذلك لزم فى الثقيل — اذا افترقت أجزاؤه — أن يبطل ثقله كما يبطل تأليفه وأن لا يعود عند المجاورة وان عاد التأليف لتولده عنها دون الثقل .

فصل

[فى أن الاعتماد المتولد مقدور لنا]

اعلم أن هذا النوع داخل تحت مقدورنا (٢) لحصول الطريقة الثابتة فى الأفعال أجمع فيه . ولا شبهة فى صحة أن نفعل الاعتماد فى هذه الجهات الست ، وان كان مجتلبا غير لازم . وقد يصح على ضرب من التقدير أن يقع من أحدنا ما هو ثقل وما هو بصفة اللازم صعدا ، وهو بأن يصادف فعلنا الإعتماد اللازم سفلا(٣) حدوث [١٨٣ ا] الرطوبة ، ويصادف حدوث الإعتماد صعدا حدوث اليبوسة ، فيلزم الاعتماد فى هاتين الجهتين ، وان كان من فعلنا . فعلى هذه الطريقة يثبت(٤) حالنا فى قدرتنا على هذا النوع .

(١) ه : مختلفين .
(٢) ه : — ر
(٣) ه : سفأ
(٤) و : ثبت

فصل

[فى أن الاعتماد اللازم باق و المجتلب غير باق]

هذا النوع مشتمل على مجتلب لا يبقى وعلى لازم باق . فالمفعول من جهتنا لا يبقى أصلا الآ على التقدير الذى تقدم . والمفعول (١) من جهة الله تعالى فى غير جهة العلو والسفل لا يصح البقاء عليه أصلا .

وإذا كان مفعولا فى إحدى هاتين الجهتين فهو باق ما بقيت المعانى التى بها يبقى ويلزم . ولأجل هذه الجملة لم يصح أن (٢) نعلل صحة البقاء فى الاعتماد بأمر (٣) يرجع إلى نوعه وقبيله .

وإنما قلنا إن المجتلب لا يصح البقاء عليه لأنه لو بقى لكنا إذا رمينا الثقيل إلى الأرض واستقر (٤) نجد له مدافعة زائدة على ما كان من قبل ، ولكان لا يبطل كما لم يبطل ثقله . وهكذا إذا رميناه فى جهة من هذه الجهات ، وقد عرفنا بطلانه فى الوقت الثانى .

وعلى بعض المذاهب ما كان يصح رجوع الحجر ولا السهم إذا رميناهما لو كان يبقى ما فعلناه فيهما ، والكلام فى ذلك ظاهر .

فأما القول فى بقاء الثقل (٥) فهو ما عرفناه (٦) من وجوب إنحدار الحجر والحديد وما شاكلهما على طريقة واحدة إذا لم يكن هناك ما يمنع ، حتى أنا لنعلم إستحالة وقوف الأجسام الثقال فى الجو مثل الجبال والسندانات . فلو لم يكن ما منا (٧)

(١) و : + الذى
(٢) ه : — أن
(٣) و : الأمر
(٤) ه : فاستقر
(٥) الثقيل
(٦) ه : ما عرفنا
(٧) ا : هناك

معنى باق يوجب النزول لكان يتعلق باختيار مختار ، فكان يصح أن لا يختاره
وللحق بما طريقه العادات . فكنا نجوز خلاف ما نشاهده فيما غاب عنا ، وقد
عرف فساده .

وهذا من الباب الذي تقدم العلم باستحالته ، فلا يمكن أن يقال : ان العادة
جرت الآن فيه على طريقة واحدة ، كوجود الليل بعد النهار وحدوث الولد من
ذكر وأنثى ، لأن في هذه المواضع لم يتقدم علم باستحالة خلافه ، وليس كذلك
فيما ذكرنا .

وليس يمكن أن يقال : إن الجسم الذي فيه رطوبة لا بد من هوية [١٨٣ ب]
أبدا ، لأن وجودها (١) مضمن بالاعتماد . فالله تعالى إذا أراد بقاءها أوجد
الاعتماد حالا فحالا . فمن هذا الوجه يجب إنحدار الثقيل دون أن يكون الاعتماد
باقيا ، وذلك لأنا إنما نعلم أن الرطوبة مضمنة بالاعتماد ، وبعد أن
عرفنا بقاءه .

فأما لو جوزنا أنه لا يبقى لم نعلم ذلك ، لأن (٢) ما يبقى ليس يجوز تضمنه
بما لا يبقى والا إقتضى (٣) إنتفاء (٤) الباقي ، لأن القديم تعالى (٥) ليس بملجأ
الى فعل ما معه يبقى . وعلى هذه الطريقة لم يصح في الحياة أن تتضمن بالشهوة (٦)
أوالنفار ، لأن الحياة باقية ، وواحد منهما لا يصح البقاء عليه .

(١) ه : وجودهما
(٢) ه : — ن
(٣) ه : — اقتضى
(٤) ه : إنتفى
(٥) ا ، ه : — تعالى
(٦) و : و

وقد استدل على بقاء الثقل بأنه لو لم يبق لكنا اذا رمنا تحريك الثقيل
لا يخلو حال القديم تعالى من أحد أمرين : اما أن يختار فعل الاعتماد فيه
أو لا يختار ذلك . فإن اختاره وجب امتناع التحريك منا أصلا ، فإن مراده
بالوجود أولى ، وان لم يختره فينبغي أن لا يتعذر علينا التحريك أصلا على
الطريقة التي سلكناها في بقاء التأليف .

الآ أنه تعترض هذه الطريقة إذا أوردت (١) في بقاء الاعتماد فيقال : هلا
جاز أن يفعل الله تعالى في الجسم قدرا من الاعتماد يتأتى (٢) معه التحريك على
صعوبة ، فيبطل ما قلتموه (٣) . وهذا الاعتراض لا يمكن إيراده في التأليف
لأن الثقل الذي في الثقيل يصح أن يجامعه ما نفعله من الحركة في خلاف تلك
الجهة ، فيمكن أن نحكم بوجودهما . والتأليف لا تصح مضامته (٤) التفريق على
شيء من الوجوه . فإذا أوجده الله تعالى في حال ما نفعل التفريق أدى إلى
إجتماعهما . فليس الآ أن يقال ببقائه ليتأتى (٥) منا في الثاني التفريق على صعوبة،
وليس كذلك في الاعتماد . وأما الطريقة التي قلناها في بقاء اللون وغيره فغير
متأتيه ها هنا ، لأنه ليس للاعتماد ضد ، والاستدلال بأن مثله إذا صح وجوده في
الثاني وجب صحة بقائه إليه ، قد أبطلناه عند الكلام في بقاء اللون ، فلا
[١٨٤ ب] وجه لإعادته .

(١) و : وردت
(٢) ه : ويتأتى
(٣) و : ما ذكرتموه
(٤) ه : محامته !!
(٥) و : — منا

فصل

[في أن الاعتماد مما لا يصح البقاء عليه]

إعلم أن أبا علي رحمه الله إذا كان نافيا للثقل أن يكون معنى ، وهكذا (١) إذا نفى ما نقوله في الاعتماد اللازم في النار ، فقد صار لا يثبت الاعتماد مما يصح البقاء عليه أصلا ، لاعتقاده أنه لا يكون الا مجتلباً ، فهو إذن مخالف في الفصل الذي قدمناه . وقد ذهب مذهبه في ذلك من المتأخرين أبو محمد البزاز . ونحن نذكر الشبه التي يصح التعلق بها في ذلك :

وربما قيل : لو بقي الاعتماد الذي تثبتونه ، لوجب أن يبقى ما هو من جنسه ، لأن صحة البقاء مما تعلق بالجنس . ومن جوابنا : أن صحة البقاء لا تعلق بالجنس ، فإن الجنس الواحد يصح أن يشتمل على ما يبقى وعلى ما لا يبقى ، وذلك مما تقدم ذكره . هذا ، ونحن نقول : لو صادف حدوث المجتلب حدوث الرطوبة ، لبقي كبقاء ما هو لازم ، فقد إستويا .

وربما يقال : لو احتاج في بقائه إلى الرطوبة لاحتاج إليها في وجوده ، لأن (٢) الصفة واحدة فلا يجوز أن يختلف حالها . فمرة تحتاج إلى شيء ومرة لا تحتاج . ككون القادر قادرا ، أنه لما إفتقر إلى كونه حيا إحتاج إليه في الابتداء وفي الاستمرار . وقد كان أصحابنا يقولون بحاجة الثقل عند بقائه إلى الرطوبة ونفي حاجته (٣) إليها في الوجود . ثم ذكر قاضي القضاة في كتاب « الفعل والفاعل » أن ذلك لا يصح لما حكيناه في السؤال ، فقال : من شأن الاعتماد أن لا يبقى

(١) م : هكذا (٢) م : أن (٣) م : حاجة

في الثاني إلا عند منع له من العدم ، فإذا صادف حدوثه حدوث الرطوبة منعه من العدم . وفرق بين أن يقال بوجوب بقاء الشيء عند غيره وبين أن يقال إنه يؤثر في المنع من عدمه لأنه إذا قيل بالأول لزم ثبوت الحاجة في حالتي الحدوث والبقاء ، وليس كذلك الوجه الثاني .

وربما قيل : لو بقي ، ومعلوم أن خروجه عن التوليد لا يصح ، لوجب أن يولد بعد زمان ، وقد مات الفاعل أو عجز وأن يستحق الذم ، وهذا محال (١) . وهذا مما يؤدي إليه القول بالتوليد لا القول ببقاء الثقل ، [١٨٤ ب] فأي إختصاص له بالقول ببقاء الثقل ؟ . ويبين ذلك أن أحدنا إذا رمى فالإصابة قد تحصل بعد حين ، وقد يجوز وقوعها وقد مات الرامي أو عجز أو منع . وعلى أن هذه الشبهة إذا ذكرت في الثقل فقد عرف أن فاعله لا تصح فيه هذه الأوصاف التي ذكروها .

فان قال : كيف يولد في حال البقاء ، ومن حق المولد (٢) أن يكون حادثا ؟ هلا دلكم هذا على أنه لا يجوز أن يبقى ، لأنه لو بقي ولم يولد لم يصح ، ولو ولد لم يصح ؟ قيل له (٣) : فهذا إن قدح فإنما يقدح في توليده عند بقائه لا في صحة أن يبقى . فلو قيل بأنه يبقى ولا يولد ، ابطلت الشبهة . هذا ، على أنه يصح توليده وهو باق ، لأن ما يقتضيه من مدافعة محله يتعذر تقدير الحادث ويثبت في كل حال ، ولهذا يدوم نزول الثقيل عند فقد العلائق ، وقد مضى القول فيما يتصل بذلك في باب الأكوان .

وربما قيل : لو بقي الثقل بالرطوبة حتى يكون محتاجاً إليها اصح وجودها

(١) ا ، و : وهذه . (٢) م : المولدات (٣) ا ، م : - له

مع عدمه ، لأن هذا من حق المحتاج إليه ليتميز حاله عن حال المحتاج . والجواب: أنا قد جعلناها مانعة من عدم الثقل ، فلا يلزم ما قاله . هذا ، ولو قيل باحتياجه إليها لم يؤد إلى فساد ، لأن غاية ما ينتهى إليه أن يقال : إن خلاف ذلك يقتضى أن لا يتميز المحتاج من المحتاج إليه .

فاذا قيل . إن الاعتماد يصح وجوده ولا رطوبة ، فصارت حاجته إليها فى وجه مخصوص وإذا اختلفت وجه الحاجة لم يؤد إلى فساد . ولهذا صحت حاجة الجوهر إلى الكون وحاجة الكون إليه لما يغاير وجه الحاجة فيهما . فكذلك الحال ها هنا حتى يقال : إن الاعتماد يحتاج فى بقائه إلى الرطوبة ، والرطوبة وجودها مضمن بالاعتماد ، فهذا هو القول فيه .

فصل

[فى صحة إعادة الاعتماد بشرط]

إذا صح فى الثقل أنه يبقى، وصح أن القادر عليه قادر لنفسه وأنه غير حاصل عن سبب ، فيجب صحة إعادته . وإنما لا يقول أبو على بصحة إعادة شىء من الاعتمادات لأنه غير قائل بصحة [١٨٥ ا] البقاء على نوعها . والذى يصحح إعادته هو الباقى من الاعتمادات دون غيره مما لا يبقى . والقول بوجوب إعادة شىء من الاعتمادات مما لا وجه يقتضيه ، ولم يقع فيه من الاشكال ما وقع فى التأليف وغيره .

فصل

[فى أن السبيل إلى معرفة الاعتمادات المختلفة والمتشابهة واحد]

إعلم أنه إذا كانت الذات (١) تثبت بطريق ، فأوصافها وأحكامها تثبت بمثل ذلك الطريق . فإذا صحت هذه الجملة ، وكان السبيل إلى الاعتماد هو إختصاصه بجهة ، فإنما نعرف تماثل ما يتماثل منه واختلاف ما يختلف منه بهذا السبيل . فكل ما اختص بجهة واحدة — أية جهة كانت — فهو متماثل لاشتراك الجميع فى الحكم العائد إلى ذواتها . فإذا اختلفت الجهة بالاعتماد فقد اختلفت للافتراق فى الحكم الراجع إلى ذاته ، فصار الاعتماد يمنة مخالفاً للاعتماد يسرة ، ثم كذلك فى كل هذه الجهات .

وذكر قاضى القضاة فى « الدرتين » (٢) أنه سمع الشيخ أبا إسحاق ، أو حكى له عنه : أن اللازم فى جهة يخالف المجتلب فى تلك الجهة . فعلى هذا يثبت الأجناس ثمانية وهذا بعيد ، لأن باستمرار الوجود لا يقع الإختلاف كما لم يقع بأصل الوجود ، وليس فى اللازم الآ البقاء .

فأما التضاد فى الإعتمادات فما قد وقع الخلاف فيه ، لأن أبا على يقول فيما اختلفت به الجهة من الإعتماد أنه متضاد ، فيجريه مجرى الحركات .

ولا يجوز أن يجتمع فى الجسم الواحد اعتمادان مختلفان (٣) لتضادهما . وهذا قول جرى لأبى هاشم ، فى أول «نقض الأبواب» ، فيه ما يقتضى ذلك .

---

(١) و : الذوات (٢) ا ، ه : الدرس (٣) ه : اعتمادات مختلفات

فانه أشار إلى أنهما لا يجتمعان الا إذا كان أحدهما لازماً والآخر مجتلباً . فان كانا مجتلبين لم يجتمعا لتضاد أسبابهما ، ثم رجع عنه وهو الصحيح . ومتى ثبت لنا وجود إعتمادين مختلفين فى المحل الواحد زالت الشبهة فى التضاد ، وذلك بين(١) لأن الحجر وسائر الأجسام الثقيلة نرميها صعدا وفيها إعتماد سفلا باق(٢) وكذلك السفينة الموقرة تغوص فى الماء لثقلها والريح يجذبها والملاح فى خلاف جهتها . فقد وجد الاعتمادان المختلفان فى محل واحد . ولا يمكن المنع من بقاء الثقل والحال هذه [١٨٥ ب] لما نعلم أنه لولا المانع لوجب إنحداره . ولا [يمكن] أن يقال : فنحن إنما نفعل التحريك فيه دون الاعتماد ، لأنا لا نقدر على أن تقدر على أن نفعل الحركة فى الغير الا عن الاعتماد(٣) .

وبعد : فلو زال ثقل السفينه لوجب طفوها على الماء عند الجذب ، لأنها تعود خفيفة ، فقد سلم إذا هذا الدليل . وربما يشبه ذلك بمن يحمل الثقيل على ظهره ، لأن بحمله له يفعل فيه إعتمادا(٤) فى غير جهة الثقل . وكل هذا يبنى على ثبوت الثقل معنى على ما تقدم .

وأحد ما يدل على أن لاتضاد فى الاعتمادين أن المتجاذبين(٥) حبلا إذا تكافأت قدرهما فوقف الحبل لتساوى الفعلين ، أنه لابد من أن يقال : إن كل واحد منهما فعل فى جميع الحبل إعتمادا إلى جهته ، فقد وجد فيه إعتمادان مختلفان ولو كان بدلهما ستة من القادرين لفعلوا إعتمادات فى الجهات الست .

ولا يمكن أن يقال : ان كل واحد منهما فعل الاعتماد فى النصف الذى يليه

(١) ه : تبين
(٢) و : — باق
(٣) و : إلا بالاعتماد
(٤) ه : إعتماد
(٥) ه : المتجاذبن !!

دون أن يفعله فى الكل ، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يجب إذا ضعف أحدهما أن ينجذب إلى جهة صاحبه فى الوقت . وهذا شيء قد ذكره أبو هاشم ، وان كان ضبط القول لا يمكن .

والأولى أن يقال : لو كان الاعتماد الحاصل من كل واحد منهما مفعولا فى نصف الحبل لكان لا يصح انقطاع الحبل أو الخيط الا من الوسط ، لأنه موضع الجذب . وقد عرفنا أن الوهى والضعف إذا حصلا فى غير الوسط إنقطع من ذلك الموضع . ولا ينقلب علينا مثله إذا قلنا بحصول الاعتماد فى جميع الحبل من كل القادرين لأنه لا يتخصص الإنقطاع إلا بالموضع الأوهى .

وبعد : فلو كان الحبل مشدودا بشجرة تمنعنا عن أن نصيره فى جهتنا بجذبنا ، لكنا قد فعلنا الاعتماد فى جميع الحبل . فكذلك يجب إذا كان هناك قادر جاذب ، لأن الشجرة تحل محل القادر فى باب منعنا من(١) أن نجذب الحبل إلى جهتنا ، وإن لم يقع منها إعتماد مخالف لما نفعله .

وأحد ما يقال فى ذلك أن التضاد أمر زائد على [١٨٦ ا] ما ثبت من الاختلاف ، فلابد من طريق نثبته به . فاذا فقدنا دلالة تقتضى التضاد وجب نفيه . ومتى جعل طريق معرفة تضادهما إستحالة وجودهما معاً لم يصح ، لأنه إنما يثبت ذلك متى ثبت التضاد . فكيف يجعل الفرع دليلا على أصله !!

ولك أن تقول : قد صح فى بعض الاعتمادات توليده لما خالفه ، على ما ثبت من رجوع الحجر عند مصاكة الصلب . فلو كان هذا المخالف ضدا لكان الشيء قد ولد ضده . وهذا لايصح لأن كونه سببا له يصحح وجوده ، وكونه ضدا يمنع منه . فاذا عرفنا أن الحجر عند الاصطكاك بصلب يرجع فى خلاف الجهة التى رمى باعتماد مخالف ، بطل تضاد الاعتمادات .

(١) أ ، ا : — عن

وبعد : فلو تضادت الاعتمادات لصح فى الرطوبة أن يكون وجودها مرة مضمنا بالاعتماد سفلا ومرة بالاعتماد علوا وفى بعض هذه الجهات ، لأن من حق ما يتضمن بغيره أن يقوم ضده مقامه كما ثبت فى الجوهر والكون ، وقد عرفنا تضمن الرطوبة بالاعتماد سفلا دون الاعتماد فى غيره من الجهات . فدل هذا على أن لا تضاد فى الاعتماد فإن قال : لو لم يتضادا[1] لصح وجودهما ولكان[2] الجسم فى حالة واحدة مدافعا فى جهتين ، وهذا فى الاستحالة ككونه[3] فى مكانين . قيل له : قد تقدم لنا العلم باستحالة كونه فى مكانين والوقت واحد .

وأما وجود اعتمادين فى الجسم فقد تقدم بيان تجويزنا له . وعلى هذا يجوز أن يكون معتمدا فى جهتين ، ولكن لا يكون مدافعا فيهما لمنع حاصل ، وهو التساوى والتكافؤ . فإذا كان غرضه بالإلزام هذا الوجه ، فلا نجوزه . وان كان تجويز وجودهما فقد أجبناه إليه . وإنما إمتنع وجود اللازم علوا وسفلا لا لأجـــل تضادهما ، بل لأنهما يلزمان بمعنيين ضدين يستحيل إجتماعهما فى محل واحد .

فإن قال : فكان يجب صحة إيجاد أحدنا إعتمادين مختلفين فى محل القدرة وغير محلها ، قيل له : أما فى غير محل القدرة فثابت ، فإنه [قد] يروم قطع خيط فيفعل بجذبه له إعتمادين [١٨٦ ب] مختلفين ، وهذا بأن يجذبه باحدى يديه إلى جهة وبالأخرى إلى خلافها ، ويمد بالسن الخيط من أحد طرفيه وبيده أو رجله من الطرف الآخر . وأما فى محل القدرة فصحيح أيضا لو تعلق به داع وغرض .

ويجوز أن يقال ، إن عدم الداعى هو لعله بأن بعضها يولد دون بعض ،

---

(1) ه : يتضاد

(2) فى الأصل : لكان

(3) ه : كونه

فلا يفعل الكل لا[1] للتضاد . ولو قدرنا له داعياً لصح منه[2] أن يفعل المختلفين .

فان قال : فكان يجب إذا حصلا فى محل واحد وأحدهما أزيد قدرا من الآخر ، أن يجب توليد الكل من هذا الزائد ، فكان يجب على ذلك أن لا يتراجع الحجر . قيل له : هذا هو الواجب ، لكن رجوع الحجر هو لمصادفة منع أثر فى صحة التوليد ، وهذا سنبينه من بعد .

فصل

[فى أنه لا ضد للاعتماد]

إعلم أنه لا ضد للإعتماد من غير نوعه كما لا ضد له من نوعه لفقد الإشارة إلى معنى يمتنع وجوده معه ، بل يصح وجوده مع سائر المعانى . وأما إثبات معنى يكون ضدا لقبيل الاعتماد فأبعد ، فانه إشتمل على المختلف والمتماثل ، فكيف يصح فى المعنى الواحد أن يضاد الكل على إختلافه وزوال التضاد عنه ؟

وأما الخفة فالرجوع فيها إلى زوال الثقل عن المتحيز ، فصارت حقيقة الخفيف : المتحيز الذى لا ثقل فيه ، لا أن الخفة معنى يضاد الثقل . وبين أنها ليست بمعنى أنه كان يلزم فى أحد الخفيفين إذا ضم إلى الآخر أن تزداد الخفة لزيادة ما يقتضى ذلك ، كما وجب مثله فى الثقلين إذا ضم أحدهما إلى الآخر ، وقد عرفنا خلاف ذلك .

فصل

[فى جواز وجود الاعتمادات المتشابهة فى محل واحد]

ولا شبهة فى جواز وجود التماثل من الاعتمادات الكثيرة فى المحل الواحد.

---

(1) و : الا .

(2) ا : — منه

وعلى هذا نعلم إذا رمينا الحجر من أعلى الى أسفل ، فتأثيره فيما يقع عليه أعظم من تأثيره لو سقط من اليد ولما فعلنا فيه من(١) الاعتمادات ، فيجب أن تكون قوة التأثير لكثرة الاعتماد . وعلى هذه الطريقة تكون قوة(٢) تراجع الحجر إذا رماه القوى أبعد من تراجعه إذا رماه الضعيف ، لما كان القوى يفعل فيه الإعتمادات الكثيرة .

يبين(٣) هذا أن القادرين إذا جذبا حبلا [١٨٧ ا] إلى جهة مخصوصة ، فكل مايفعلانه متماثل ومحله واحد . إلا أن أحدنا لا يمكن أن يفعل الكثير منه فى كل جسم بل يحتاج إلى جسم مخصوص كالحجر ، ولهذا لايمكنه أن يفعل فى الريشة مايفعله فى الحجر ، وربما احتاج إلى آلة مخصوصة كما نفعله فى السهم لأنه يفتقر إلى القوس ، ويختلف بحسبها فى القوة والضعف ، ويصح على خلاف ذلك من القديم تعالى .

فصل
فى أن الاعتمادات المتماثلة لاتتناهى

وكما إنحصر مختلف الإعتماد بحسب الجهات فتماثله لاينحصر من كل جنس منه لأنا لاننتهى إلى حد إلا ويصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه من قبل . فينبغى أن لاتنحصر أجناس مايتماثل منه ، وأن تحل محل الإرادات وغيرها مما لايدخله الحصر .

(١) ا ، ه : — من   (٢) ا ، و : — قوة
(٣) ا ، ه : ويبين

فصل
[فى توليد الاعتماد مثله]

الاعتماد أحد الأسباب وجملة مايولده الاعتماد المماثل له والاعتماد المخالف له ، وليس فى الأسباب مايولد مثله غيره ويولد الأكوان ويولد الأصوات ، فقد إختص بتوليد هذه الأنواع الثلاثة . وإنما أوجبنا توليده لمثله لأن الذى نفعله فى الحجر إذا رميناه من الاعتماد ، لو لم يولد مثله فى كل حال ، لكان يجب أن لاينفذ إلا فى أقرب الجهات من يد الرامى لولا أنه يحصل عن إعتماده إعتماد آخر ، والبعض يولد البعض فيبلغ المدى لأن مايفعله قد ثبت أن البقاء عليه غير جائز .

وبعد : فالثقيل إذا رمى من شاهق فتأثيره فيما يصاكه أعظم من تأثيره لو رمى من قرب ولم يكن الوجه إلا أن مافيه من الثقل يولد مثله ، وكذلك ما يفعله الرامى يولد مثله فتتزايد الاعتمادات . ولولا ذلك لم يفترق الحال بين إرساله من موضع عال أو منخفض .

ويشبه ماتقدم إنحدار الثقيل عند قطع العلاقة ، فلو لم يولد بعضه بعضاً لم يجب ذلك. ولا يصح تعليق نزوله بالحركة التى هى القطع لأنها تحصل فى الخفيف والثقيل على سواء ، والتفرقة بينهما معلومة .

وأما توليده لما يخالفه فالشرط فيه غير(١) ماتقدم لأنه لايولد إلا إذا صادف صلباً فاصطك محله به وتراجع(٢) فى خلاف تلك [١٨٧ ب] الجهة فولد

(١) ه : غيره   (٢) ه : ويرجع

إعتمادا مخالفاً له على ما نعلمه من حال الحجر إذا رميناه إلى جهة الحائط فتراجع .
وهذا لا يجب إعتباره فى توليده لما يماثله .

فأما الأكوان فقد تتولد عن الاعتمادات لوقوعها بحسبها فى الشدة وخلافها ، وبهذا نعرف حال الأسباب وقد مضى فى باب الأكوان أن الحركة لا تولد الحركة ، ولا السكون يولد السكون ، فيجب صرف التولد إلى الاعتماد .

فأما كيفية توليد الاعتماد للكون فهو أنه يولد الحركة فى محله وفى غير محله ، لأن المعتمد إذا صادف جسماً ولا مانع ، حركه إلى الثالث من محله . فإن لم يجد جسماً أوجب تحريك محله إلى الثانى . فهذه حاله فى توليد الحركة .

وأما السكون فلا يصح أن يولده إلا فى غير محله ، وذلك بأن يكون الذى يعتمد عليه فى مكان يقله فيمنع من توليد الهوى ، فحينئذ يحصل السكون لا محالة ، ولهذا يجد أحدنا مدافعة زائدة إذا إعتمد عليه الثقيل وهو على قرار الأرض . فعند هذا المانع ينصرف توليده للحركة إلى السكون ، وإلا فالأصل هو الحركة .

والذى يبين توليده للسكون أن الأقدر إذا إعتمد على جسم منع الأضعف من تحريكه فلو لم يولد إعتماده السكون حالا فحالا لم يصح ذلك ، ولا يولد السكون فى محله أصلا إذا إمتنع توليد الحركة فلا يولد شيئاً أصلا . ولولا ماقلناه من أنه لا يولد السكون فى محله لصح عند قطع العلائق أن يقف الثقيل ولا يهوى ، بأن يولد مافيه من الاعتماد السكون فى محله فتمتنع الحركة ، وذلك باطل . ولأنه كان يجب أن يولد لا فى جهته ، وفى ذلك إخراج له عما يلزم فى حكم راجع إلى ذاته . وأما توليدها للأصوات فلاشتدادها عند قوة الاعتمادات وضعفها عند قلتها . وقد بينا فى باب الأكوان أن الحركة لا تولد الصوت(1) ، فليس إلا أن يولده الاعتماد ، والشرط فى توليده الصوت المصاكة على ماسبق .

(1) و : الأصوات

فصل

[فى أن الاعتماد لا يولد اعتماداً إلا بالحركة]

ولا يولد [١٨٨ ا] الاعتماد شيئاً مما يولده إلا ويولد إعتمادا آخر معه . فإن امتنع توليد الإعتماد إمتنع توليد(1) الصوت والكون أيضاً . ولأجل هذه الطريقة يجب نفوذ الحجر إذا رميناه لأن إعتمادنا لو ولد الحركة ولم يولد إعتمادا آخر ، لم يكن لينفذ إلا فى أقرب الجهات على ماتقدم . وليس فى هذا مايقتضى فساداً بأن يقال : قد تعدى السبب فى توليده المسبب الواحد لأن هذا إذا كان مختلفا . وعلى هذا يثبت أنه إذا إمتنع توليده للكون يمتنع توليده للإعتماد أيضاً ، فإن الحجر المعلق بعلاقة يمتنع فيه توليد الحركة فيمتنع توليد الاعتماد . لانا كنا لا نجده متحركاً لا نجده مدافعاً . ولولا ذلك لكان يتزايد ثقله وتتضاعف مدافعاته لتوليد الاعتماد للاعتماد(2) فى كل حال .

وقد ذهب أبو محمد اللباد فى المتأخرين إلى جواز توليد الاعتماد اعتماداً آخر ، دون الحركة ، وهذا قول جرى لأبى هاشم فى « نقض السماء والعالم » ، لأنه قال : إن الحجر إذا رميناه إلى الحائط فصاكه وتراجع ، أن هذه الحركة حصلت عن(3) الإعتماد الثانى المتولد عن الأول دون أن يقال حصلت عن الإعتماد الأول أو عنهما . ولكن الشيخ أبا عبد الله خالفه فيه ، وماذكرناه فى الحجر المعلق بعلاقة يبطله .

وإنما كانت شبهته(4) فى ذلك أن الثقيل يحمله القادر على ظهره فيمتنع توليده

(1) ه : توليده
(2) ه : الاعتماد
(3) ا ، ه : تتولد عن
(4) ا : شبهة

السكون عنه ، ويتولد الإعتماد لما تجده من مدافعة زائدة . وهذا لايصح ، لأنه غير ممتنع أن يتولد السكون أيضاً فى خلاف جهة الحل ، كما يتولد الإعتماد ، ولكنه فى حال سكون القادر الحامل وهو كما نعلم من جذب الملاح السفينة الموقرة لأنه يحركها لا فى حال غوصها ، وكالمتحرك فى السفينة أنه إنما يتحرك فى حال سكونها . وفى الجملة فإن الذى ذكره رجوع إلى وجود محتمل ، وقد قامت لنا دلالة قاطعة لايدخلها الاحتمال ، وهى أنه لو صح توليد الاعتماد للاعتماد(1) دون الحركة ، لصح فى الثقيل وقوفه فى الجو بأن يتولد عن ثقله [١٨٨ ب] الاعتماد دون الحركة ، وهذا فاسد ، فصح أن توليد(2) أحدهما لاينفرد عن الآخر فإذا إمتنع أحدهما إمتنع صاحبه .

فصل
[فى أن الاعتماد يولد الحركة فى الثانى]

والإعتماد يولد الحركة فى الثانى ، وإن كان محله ساكنا فى الحال كما يولدها ومحله متحرك . فلا يجب أن نظن أن سكون محله يمنع عما قلناه . وهذا بين ، فان الحجر المعلق بسلسلة لم تمنع سكونه فى الحال من جواز أن يولد الإعتماد الحركة فى الثانى عندما تزال(3) السلسلة أو تقطع ، وهذا ظاهر .

---

(١) هـ : الإعتماد   (٢) هـ : بتوليد
(٣) هـ : نزل

فصل
[فى أن الاعتماد إذا امتنع فى جهة ولد فى غيرها]

إذا حصل فى الاعتماد منع من توليده فى جهته ولد فى خلاف جهته ، وهذا كالماء الذى إذا(1) إمتنع نزوله لمكان القرار ولد الجرية فى خلاف جهة السفل ، وعلى هذا حال الفوارات التى يتصاعد(2) منها الماء ، وكذلك الحال فى الحجر إذا صاك صلباً فتراجع ، ولد إعتماده فى خلاف جهته للمنع والذى هو صلابة الحائط ، ثم كذلك إذا تأملت الحال فيه .

فصل
[فى أن الاعتماد لايولد فى الحال]

كل ما يولده الاعتماد يولده فى ثانى حال وجوده لا فى حاله . ولا يفترق فى هذه القضية شىء من المتولدات عنه . وقد جرى لأبى هاشم توقف فى بعض المواضع فى توليده الصوت ، خاصة أنه فى الحال أو فى الثانى ، والقول فى الجميع سواء .

ودليل ذلك أن توليده هو لاختصاصه بجهة(3) وجهته(4) هو المكان الثانى من محله ، فلابد توليده فى الثانى . إذ لو ولد فى الحال لخرج عن الحكم الذى به يفارق غيره من المعلومات . وبعد : فلو ولد فى الحال إعتمادا آخر ، لأدى إلى وجود ما لايتناهى ، لأن المتولد حاله فى أنه سبب كحال مايولده(5) ، ولو ولد الاعتماد الأول فى الحال ، لكان حال حصوله حال حصول هذا الثانى ، وهو

---

(١) و : — إذا   (٢) و : يصاعد
(١) أ : بجهته   (٢) هـ : و بجهته .
(٣) هـ : ماولده .

أيضا يولد غيره فى تلك الحال ، كذلك أبداً ، فيؤدى — والحال واحدة — إلى وجود مالا يتناهى . ونحن وإن قلنا بتوليد السكون لما يولده فى الحال ، فليس يتولد عنه ماشاركه فى كونه سبباً، فلا يلزمنا هذا الكلام وهكذا إذا جوزنا [١٨٩ أ] توليده فى الثانى لايلزمنا ما ألزمناهم ، لأنه فى الحالة الثانية يعدم الأول إن كان مجتاباً ، وإن لزم فالمتولد(١) عنه يعدم فى الثانى .

وبعد : فلو ولد فى الحال وقد ثبت أنه إنما يولد فى جهته ، وهى غير مقصورة على الثانى من محله دون(٢) الثالث والرابع ، فيجب أن يولد والوقت واحد فى سائر الجهات .

وبعد : فكان يلزم صحة وقوف الثقيل فى الجو بأن يولد الاعتماد الذى فيه سكونا فى الحال ، فإذا إمتنع ذلك فليس إلا أنه يولد فى الثانى الذى هو جهته ، فيتحرك إليه .

وبعد : فإن ولد فى الحال فإما أن يولد السكون أو الحركة وأيهما كان ، فإما أن يولده فى محله أو فى غير محله ، ولا يصح توليده للحركة فى محله فى الحال ، وإلا وجب أن يكون متحركا حال الحدوث لو كان فيه إعتماد(٣) ، وكان يلزم أن لاتنتقل تلك(٤) الحركة عن جهته إلى المكان الثانى ليثبت توليده لها فى الحال ، وإلا فإذا وجب أن ينتقل إلى الثانى فقد صار مولدا فى الجهة التى هى المكان . فهذه القسمة قد بطلت .

ولا يجوز أن يولد الحركة فى غير محله وإلا(٥) وجب تحريك الجسم البائن

(١) : فى المتولد
(٢) ه : — دون
(٣) ه : الاعتماد
(٤) ا ، ه : بتلك
(٥) ه : إلا

منه من غير مماسة بينهما ، ومن شرط توليده المماسة ، وهى لاتحصل فى الأول .
فأما القول فى أنه يولد السكون فى محله فى الحال ، فباطل ، وإلاصح تقدير توليده للحركة فيقتضى ما ذكرناه(١) من الفساد ولأنه يلزم أن يتولد السكون فى الحجر بما فيه من الاعتماد فى الحال فيقف زمانا طويلا ، لأنه إذا صح توليده فى محله فى الحال صح فى الوقت الثانى والثالث ، كما أنه لما ولد فى غير محله فى الحال يقتضى صحة سكون الجسم البائن عنه من دون مماسة ، ومن شرط توليده فى غير محله المماسة . فصح لك على كل حال أنه لايولد ما يولده إلا فى الثانى على أى حال ولد .

فصل

(فى استواء توليد الاعتماد فى حالة حدوثه وبقائه)

يستوى توليد الاعتماد فى حالتى حدوثه وبقائه ، لأن الثقيل يجب إنحداره عند فقد الموانع وما فيه من الثقل باق .

وبعد : [١٨٩ ب] فالذى لأجله يولد الاعتماد فى حال حدوثه هو ما عليه من الاختصاص بالجهة ، وهذا ثابت فى حال البقاء ، فيجب أن لايفترق الحالان فيه . ولهذا نجد من المدافعة مثل ما نجده فى حال الحدوث . وكان يجب فى جبل خلقه الله عز وجل(٢) فى الجو وسكنه وقتا واحدا(٣) ثم لم يفعل فيه السكون من بعد أن يقف ، لأنه لاشىء يوجب إنحداره . ولا يمكن أن يقال : ينحدر لاحتماله الحركة لأنه يحتمل السكون أيضا .

إن قيل لو ولد فى حال بقائه لوجب فيمن أرسل على غيره حجرا فمات ،

(١) ا : ماذكرنا
(٢) ا ، ه : — عز وجل
(٣) فى الأصل : واحد

أن لايكون هو القاتل له وأن لايستحق الذم ، لأن ماحصل من الموت هو متولد من قبل الله تعالى(٣) . قيل له : ان القتل هاهنا هو من جهة الله تعالى فى هذا المرسل عليه ، والذم غير مصروف إلى القتل ، بل هو على التعريض لهذا الضرب. فأما لزوم القود فشرعى .

فإن قال : فبقاؤه يخرجه عن التعلق بالقادر ، فكيف يولد ؟ قيل : إنه فى الحالين جميعاً يستوى فيما نجده من مدافعة محله ، ويصح تعليقه بالقادر ، والحال هذه ، لأنه لولا فعله للثقل لما وجد هذا التحريك .

فإن قال : فإذا منع أحدنا الحجر من نزوله فى الأرض ، يجب أن يكون مانعاً لله عز وجل ، لأن الثقل هو من قبله تعالى ، ومن شأنه أن يولد النزول . قيل له . ليس يريد الله تعالى سقوطه على الأرض إذا كانت الصورة كذلك ، وإلا كان مراده بالوجود أحق، فلا يصير تعالى ممنوعاً ، وصار كما يرى أحدنا الشىء(١) بإحدى يديه ثم يأخذه بالأخرى ، فإنه لما لم يرد إلا قدرا دون الزائد لم يقل إنه منع نفسه .

فإن قال: فيجب أن يريد الله بسبب هذا الثقل وهو غير متناه ، وهذا يقتضى إرادته لما لايتناهى ، والوقت واحد ، بإرادات لاتتناهى (١٩٠ ا) أو يريد ما لايتناهى عند حدوث السبب فيكون فيه تجويز العزم عليه جل وعز(٢) . قيل له : الأولى أن يريد مسبب هذا السبب فى كل حال يحدث فيه كما نقوله فى نعيم أهل الجنة لأنه يصح المنع عن هذا المسبب ، فلا يقع، ويلحق بالمبتدأ الذى يختاره

---

(١) ه : — تعالى (٢) ا ه : — الشىء
(٣) و : عز وجل

تعالى ، ومتى كان السبب منحصراً جاز أن يريده فى حال سببه ، ثم لايكون عزماً لأن أحد شروط كون الارادة عزماً أن لايكون مسبباً متراخياً عن سببه . فهذا طريق القول فى توليد الباقى من الاعتماد .

فصل

[فى أن الثقل لو قدر قديما فلا يتولد]

لو قدر قدم الثقل لكان لايصح توليده لوجهين : أحدهما : أن توليده يكون فى الثانى ، فيجب أن لايتقدم الحدث الا بوقت ، وما لم يتقدم الحدث إلا بوقت أو أوقات محصورة فهو محدث مثله ، فيصير هذا التقدير عائدا على كونه قديماً بالنقض .

وثانيهما : أن الذى أوجب فى الاعتماد أن يولد هو تعلقه وتعلق مايتولد عنه بقادر ، فاذا زالت هذه الطريقة لم يصح توليده ويكون تجويز وجود نفس الاعتماد من غير فاعل موجباً لتجويز ما تتولد عنه من المسببات من دون فاعل والكلام فى الأسباب والمسببات يبنى على حصول الفاعل وتأثيره فى فعله .

وقد يقال : لو قدر قدمه لكان خطأ قول من يقول إنه يولد وخطأ قول من يقول : لايولد فيحال السؤال .

فصل

[فى كيفية توليد الاعتماد]

وقد يولد الاعتماد على طريق الدفع، وقد يولد على طريق الجذب ، فالاول(١) كجرى الماء ورمى الحجر وغيرهما . والثانى هو كما يفعله الملاح فى جذب السفينة، وكما نعلم من حال الريشة المعلقة بالحجر إذا أرسل لأنه يولد فيها الحركة جذبا ، فهذا هو الغرض بما نذكره من هذه العبارة .

---

(١) ا ، و : فالأولى .

فصل

[فى أن الاعتماد لا يولد التأليف]

اعلم أن الاعتماد لا يولد غير الأنواع التى عددناها . وقد جعله أبو هاشم مولداً التأليف بنفسه ، وقال يولد الألم أيضاً والذى استقر عليه مذهبه هو مثل ما تقدم . وإنما منعنا من توليده التأليف بنفسه لأن الجوهر لو صادف فى غير جهة إعتماده جوهراً آخر لكان يتألف [١٩٠ ب] إليه لا محالة ويحصل الالتزاق إذا كان فى أحدهما رطوبة وفى(١) الآخر يبوسة . فلو كان المولد للتأليف هو الاعتماد لكان لا يحصل التأليف فى غير جهة اعتماد الحل . فهذا يدل على وقوعه بحسب الكون لا بحسب الاعتماد ، فهو سببه دونه .

ولأن(٢) الله تعالى لو خلق جوهرين وجاور بينهما وقد أخلاهما من الاعتماد لم يكن بد من وجود التأليف بينهما . ولو كانا معتمدين ولا مجاورة لم يحصل التأليف . فإن جعلنا التوليد راجعاً إليهما — والحال هذه — أدى إلى وقوع السبب الواحد عن سببين ، وذلك لايصح ، فليس(٣) إلا أن يقال(٤): إن المجاورة هى المولده لأن عند حصولها يحصل .

وبعد : فقد صح فى المجاورة أنها تولد التأليف . فلو ولده الاعتماد لوجب فى كل ما يولده الاعتماد أن يتولد عن المجاورة أيضاً ، حتى تكون المجاورة مولدة للاعتماد . والكون والصوت ، لأن السببين إذا اشتركا فى توليد جنس أوجب ذلك أن يشتركا فى توليد كل جنس متولد عن أحدهما اعتباراً

(١) هـ : — و
(٢) هـ : — و
(٣) و : — فليس
(٤) ا ، هـ ، — أن يقال

بالاعتمادين أنه لما شارك أحدهما الآخر فى توليد الاعتماد شاركه فى توليد كل جنس من هذه الأجناس عند وجود الشرط .

وبعد : فالاعتماد يولد فى الثانى ، فيجب فى الجسمين إذا تجاورا ، وفى أحدهما رطوبة وفى الآخر يبوسة ، أن لا يلتزقا فى الحال . ومتى جعل كل واحد منهما مولداً لشيء واحد لم يصح . وإن جعل لكل واحد حظ التوليد على الانفراد ، أدى إلى أن لا ينفصل مايتولد عن أحدهما مما يتولد عن الآخر . وعلى أن الاعتمادين يجوز تكافؤهما فى الجسم فيمتنع التوليد عند ذلك ويوجد التأليف فيهما على ما ذكرناه عند تجاورهما .

وبعد : فالاعتماد أن ولّد التأليف فتوليده له يكون عند المجاورة حتى تصير شرطاً ، وهى تحصل عند الاعتماد فى الثانى .

وعلى موضع(١) ذلك القول يجب أن يكون حال حدوث الإعتماد تحصل [١٩١ ا] المجاورة وإلا تأخر التوليد إلى الثالث بأن تحصل فى الثانى المجاورة عن الإعتماد ، ثم فى الثالث يحصل التأليف . وقد قال الشيخ أبو عبد الله : إن الإعتماد والمجاورة مختلفان والقدرة الواحدة متعلقة بهما ، فلو اشتركا فى توليد التأليف ، لوجب وجود جزئين من التأليف لأن السببين لا يجتمعان على توليد مسبب واحد . وإذا كان كذلك — والتأليف قد ثبت تماثله — فقد صارت القدره الواحدة متعدية فى تعلقها الجزء الواحد(٢) على الشروط التى نذكرها . وهكذا نقول فى الإعتماد والتفريق فى توليدهما الألم ، لأنه من جنس واحد ، وهذا يوجب تعلقهما(٣) بما لا يتناهى إلا أنه إنما(٤) يجب تعدى القدرة إلى ما لا نهاية له إذا فقد الانحصار .

(١) ا ، و : موضوع
(٢) و : والواحد
(٣) ا ، هـ : تعلقها
(٤) ا ، هـ — إنما

ولقائل أن يحصر(١) التعلق بالجزئين لأن المولد للتأليف ليس إلا هذين السببين وكذلك فى الألم . ويصير سبيل ذلك سبيل ما نعلم من صحة أن يفعل أحدنا فى الوقت الثانى حركتين مثلين ، والقدرة واحدة ، بأن يفعل إحداهما(٢) عن إعتماد سابق ، والأخرى مبتدأة(٣) لما انحصر وجه فعله ، فلم يتعد التوليد والابتداء .

وليس لأبى هاشم أن يقول : إن(٤) أحدنا يجمع بين أصابعه ويعتمد عليه فيتعذر على من هو أضعف منه فك بعضها من بعض ، وليس ذلك لما حصل(٥) من التأليف عن الإعتماد . وذلك لأن المنع يصح صرفه إلى الأكوان الحاصلة عن الإعتماد دون أن يثبت هناك تأليف ، بل لا يصح صرفه إلى التأليف ، لأنه إنما يمنع إذا كان التزاقاً .

وبعد : فعند الإعتماد كما يقع التأليف تقع المجاورة أيضاً ، فما لم تفعلها حالا فحالا لا يوجد التأليف ، فكيف دل على أنه المولد دونها ؟ وكيف يقال ذلك ومن شرط توليد سببه له تجدد التجاور ، وقد استمرت هذه الصفة بالجسم . وحدوث الأكوان حالا بعد حال لا يؤثر فى تجدد التجاور ، وإنما يجعله أشد سكوناً ليثبت به المنع . يبين ذلك أن المراد بالتجاور(٦) هو حصول الجوهرين على حد لا يبقى مكان ثالث بينهما ، حتى لو صح التفاضل فى الجزء لكانا [١٩١ ب] أكثر من الجزء الواحد . وهذا لم يتجدد بحدوث هذه الألوان . وقد بين فى باب الأكوان وجوب اعتبار هذه الشريطة . فبهذه الجملة نعلم أن الإعتماد لا يولد التأليف بنفسه ولا يولد الألم ، لأنا نعتمد على الموضع الصلب

(١) و : يختص
(٢) هـ ، و : أحدهما
(٣) و : مبتدأ
(٤) و : — ان
(٥) ا ، هـ : يحصل
(٦) و : بالمجاورة

فلا نجد من الألم ما نجده إذا اعتمدنا على الموضع الرقيق . فلو كان الذى يولده هو الاعتماد لم يفترق الحال بين هذين الموضعين . فليس إلا أن المولد هو التفريق الذى يحصل فى الرقيق أزيد مما يحصل فى الصلب ، لأن صلابته مانعة من من إسراع التفريق إليه فلا نجد إلا ألماً قليلا .

وبعد : فلو حصل التفريق ولا اعتماد لولد الألم . ولو حصل الإعتماد من دون وَهْى لم يولد ، فيجب صرف التوليد إلى التفريق دون غيره . يبين هذا أن الله تعالى لو قطع الحى منا إرباً إرباً لتألم ، وإن لم يكن هناك اعتماد أصلا ، فصح أن قول أبى هاشم فى ذلك لا يستقيم إلا إذا جعل الإعتماد مولداً لهذين الجنسين بواسطة .

فصل

[فى أن الاعتماد لا يؤثر فى المعانى الانسانية]

المعانى الراجعة إلى الحى من الاعتقادات والظنون والكراهات والشهوات والنظر لا تأثير للاعتماد فى شىء منها ، والا لزم فى الأمور التى لها أضداد من جملة ما عددناه أن لا يكون الاعتماد بتوليد(١) الشىء منها أولى من توليد ضده ، ولأنه كان يجب إذا إعتمدنا على قلب الغير ، وهو محتمل(٢) لضروب هذه المعانى ، أن يتغير حاله فيها ، وقد عرفنا(٣) أنا نعتمد على قلب الغير ولا(٤) تتغير حالته(٥) فى كونه عالما ولا ناظرا ولا مريدا ولا كارها .

ولا يمكن أن يقال بجعل الإعتماد مولدا للعلم فى قلب الغير ، بأن بعض الحال قد إعتمد عليه ، لأنه ليس بأن يولد هذا العلم أولى من غيره ، فيجب

(١) هـ : بتولد
(٢) هـ : متحمل
(٣) و : علمنا
(٤) ا ، هـ : فلا
(٥) و : حالة

توليده لما لا يتناهى لفقد الإختصاص . وبعد : فقد نعتمد على قلب الساهي والنائم مع إحتياله للعلم بأن الغير قد إعتمد عليه ، ومع هـذا [١٩٢ ا] لا يوجد فيه العلم بذلك . وليس السهو بمعنى فيقال إنه يمنع من التوليد ، فكان يلزم ما ألزمنا في ذلك .

فأما المعاني الراجعة إلى المحال مما تتضاد كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة ففيها مثل الوجه الذي تقدم ، لأن الاعتماد ليس بتوليده لشيء(١) منها أولى من توليده(٢) ضده إذا لا مخصص . ويفارق بهذا(٣) توليده للكون ، لأن الظفر لما إستحال ٣٥ محله لم يصح توليده للكون في العاشر بدلا من الثاني . وإنتقال المحل لايقع بهذه الأعراض ، فافترقت الحال فيهما .

ويصح لك إيراد طريقة تعم سائر ما لا تقدر عليه ، فتمنع بها من توليد(٤) الاعتماد له ، وهو أن الاعتماد لو ولد(٥) لكنا قادرين عليها لقدرتنا على سببها . ومن حق القادر على السبب أن يقدر على مسببه ، وقد صح أنا لا نقدر على الأجناس التي ذكرنا فيجب(٦) إختصاص القديم جل وعز(٧) بالقدرة(٨) عليها . فقد خرجت إذن عن أن تكون مسببة عن الاعتماد .

إن قال قائل : هلا كان الاعتماد مولدا للجوهر ، فإن قلتم كان يجب أن نقدر عليه ، قيل لكم : كذلك نقول . فإن قلتم : فكان يجب صحة أن توجده لأن هذا حكم ما نقدر عليه ، ، قيل لكم : إنما كان يجب ذلك لو لم يكن ما هنا ما يمنع من صحة وجوده . فأما إذا كان ما هنا مانع فلا يجب ما قلتم . قيل

(١) ا : بتوليد الشيء ، هـ : بتولد الشيء .
(٢) ا : توليد (٣) ا : هذا
(٤) و : توليده (٥) ا : ولدها (٦) هـ ، و : — فيجب
(٧) هـ : عز وجل (٨) هـ : — بالقدرة عليها

له(١) : لو كان ما هنا مانع لصح زواله على بعض الوجوه لينفصل حاله من حال ما هو محيل . ولو زال لأمكننا فعل الجواهر ، ولكنا نملأ الجراب أجساما باعتمادات نفعلها فيه ، كما نملأه ريحا بالنفخ ، وقد عرفنا فساد ذلك . فهذا كلام على(٢) جملة الموانع .

على أنه إذا لم يكن الجوهر يحتاج في وجوده إلى غيره ، فالمانع من وجوده ليس الا حصول ضده : فأما ما يجرى مجرى الضد له فلا يتصور فيه . وضد الجوهر هو الفناء ، ولو أنه حصل لأوجب إنتفاء جميع الأجسام ، فكان لا يتأتى أن يقال بقدرة أحدنا على الجواهر أن يفعلها متولدة عن الاعتماد .

فإن قال : لا أجعل ذلك مانعاً على ما قدرتم ، بل المانع عن أن نفعله فقد البنية ، قيل له [١٩٢ ب] الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى بنية لأن البنية محتاجة في وجودها إلى الجوهر ، فكيف يحتاج هو إليها ، وهذا يقتضي تعلق كل واحد من الأمرين بصاحبه .

وبعد ، فهذا يوجب إمتناع وجود الأجزاء المنفردة من جهة الله عز وجل لفقد البنى فيها وذلك فاسد . وليس يمكنه أن يجعل فقد الآلة منعاً ، ولا أن يقول فقد العلم منع لأن الآلة يستغنى عنها في إيقاع ما هو جنس الفعل ، وكذلك العلم . وإنما تحتاج إليهما في فعل واقع على وجه .

فأما ما هو جنس الفعل ، فان كون القادر قادرا كاف فيه . ولسنا نجعل القلب آلة وإنما نجعله محلا ، ولهذا لا يصح وجود العلم من قبله تعالى الا في مثل بنية القلب ، ويفارق الآلات . ولا يبطل هذا بالإرادة وحاجتها إلى الاعتقاد لأنها لو لم توجب كون المريد مريداً ، وكانت هذه الصفة لا تفتقر إلى كونه

(١) هـ : — له (٢) هـ : — على

معتقداً، لكان يصح وجودها مع الهو، لكن الحاجة ثابتة بين هاتين الصفتين، ولهذا لا يفترق الحال بين الضرورية من الإرادات(1) وبين ما يفعله الواحد منا. ولا فرق بين المريد لنفسه لو ثبت أو بالفاعل، وبين المريد بإرادة. ولو أن أحدنا قدر على إيجاد إرادة في الغير لصح منه فعلها مع أنه ساه. وكل هذا يبين أن الحاجة ترجع إلى صفة المريد. وعلى أن العلم هنا يتعلق بالمراد لا بالإرادة، وكذلك قولنا في النظر(2) والمنظور فيه، فلا يشبه ما ذكرناه.

ولا يلزمنا أن يقال: فالصوت جنس الفعل، فكيف احتاج إلى صلابة المحل، لأن هذه الحاجة غير راجعة إليه، بل ترجع إلى أن أحدنا لا يفعل إلا(3) عند سبب، وهو في توليده لها يفتقر إليها. فإن جعل المانع من صحة إيجادنا للجوهر كون العالم ملاء، وقال: ان الجهات كلها مشغولة، فصار هذا من أقوى الموانع. فالجواب: أن [193 ا] ذلك لو ثبت لكان منعاً ظاهراً(4) الا أن الدلالة قد قامت على أن في العالم خلاء على ما سلف القول فيه.

وأشف ما يمكن أن يسأل على قولنا أن الاعتماد لا يولد الجوهر، وأنه ليس ها هنا مانع من توليده إياه أن يقال: ما أنكرتم أن المانع هو أن في يد الواحد منا قدراً(5) كثيرة ولا يصح منه أن يفعل ببعضها دون بعض. فاذا فعل بجميعها حصل عن كل واحدة منها إعتمادات، فتحصل الاعتمادات الكثيرة وتختص بالجهة الواحدة ولا مزية لشيء منها على صاحبه فيقتضي توليد الكل. ولا يجوز إجتماعها على توليد واحد من الجواهر، فليس الا أن تتولد(6) عنها جواهر، ووجودها في جهة واحدة محال. فقد صار المانع هو ما قلناه على هذا

(1) هـ: الإرادات
(2) هـ: المنظر
(3) و: لا يفعله إلى
(4) و: — ظاهرا
(5) هـ: قدر
(6) هـ: تولد

التدريج، حتى لو قدر ون(1) في يد أحدنا قدرة واحدة يفعل بها إعتماداً في جهة واحدة، لصح وجود الجوهر من جهته متولداً عن الاعتماد.

وأولى ما نسلكه في الجواب عن هذه الشبهة أن نقول: ان صح كون هذا مانعاً، فقد كان يجب صحة زواله لينفصل حاله عن حال ما هو محيل، وليصح من أحدنا أن يوجد ما قدر عليه على وجه ما. فإذا كنا نعرف تعذر الجسم علينا على كل حال، بطل أن يكون ما قالوه مانعاً لأنا لو رمنا إثباته غير قادر على الجسم ما زدنا على ذلك. ولأنه يؤدي إلى وجود السبب ولا يصح زوال المنع عن توليده(2) أصلا. وهذا غير جائز في الأسباب.

وقد قيل في جواب هذه الشبهة ما يقارب ما قدمناه، وليس به، وهو أنه قد صح في فعل القدر(3) في المحال(4) أن طريقه العادة، فيصح التكثير فيه مرة والتقليل أخرى. وإن كان المانع كثرة القدر على ما قاله السائل، لم يمتنع أن يكون في الضعفة من قد أوجد الله تعالى في كل محل من أجزاء يده قدرة واحدة، فيجب أن يتمكن هو من فعل الجسم. وتؤيد هذا بأن ما قد أورده السائل عكس الواجب، لأنه قد جعل كثرة القدر محيلة للفعل، وهي [193 ب] بأن تصحح الفعل أولى من أن تحيله. الا أن الذي قدمناه أولى وأحسم. وذلك لأن للخصم أن يقول: ليس المانع الا ما ذكرته من إمتناع الفعل ببعض القدر دون بعض على الوجه المتقدم، وحصول إعتمادات على وجه يقتضي وجود جواهر كثيرة في جهة واحدة، لا ما قدرتم من كثرة القدر. ولسنا نجعل كثرتها محيلة للفعل، بل المحيل ما تقدم.

(1) هـ: — أن
(2) و: توليد
(3) و: القدره
(4) هـ: المحل

وقيل أيضاً فى الجواب : إن من شأن السبب توليده للمسبب على الوجه الذى يصح لا على الوجه المستحيل (1) . فلو كان الاعتماد يولد الجوهر ، وقد ثبت فى جهته أنها غير مقصورة على الثانى دون الثالث والرابع إلى مالاغاية (2) له ، فيجب ، إذا لم يصح توليده فى هذه الجهة ، أن يولد فى غيرها من الجهات . فيولد هذا الاعتماد الجوهر فى هذه الجهة ، والاعتماد الآخر يولد جوهرا سواه فى الجهة الأخرى ، ثم كذلك .

ويمكن أن يعترض ذلك بأنه لا يمكن بيان إختصاص ولا مزية فيما يولد تلك (3) الجهة ، فيقال : فليس (4) بأن يولد هذا اعتماد فى هذه الجهة أولى من ذلك ، ولا ذاك (5) أولى من هذا . فإذا فقد الاختصاص وجب توليد الكل فى جهة واحدة وفيه ماتقدم .

وقيل أيضاً فى الجواب أنه يتمانع الاعتمادان ولا يولد (6) واحد منها شيئاً إذا لكان أحدهما يولد ضد مايولده الآخر ولا مزية فلا يحصل واحد منهما . وهذا لايمكن فى الجواهر (7) لأنها متماثلة فيجب (8) صحة توليد الاعتمادين . فإن أدى القول بأن الاعتماد يولد الجوهر إلى هذا الفاسد ، وهو وجوب إجتماع الكثير منه فى الجهة الواحدة ، فيجب أن يترك (9) القولين . واعترض ذلك فإنه إذا امتنع توليد كل واحد من الاعتمادين لما ذكرتموه ، فامتناع وجود الجواهر (10) فى جهة واحدة ، يجرى مجرى التضاد ، بل آكد فيجوز أن يحصل مانعاً .

(1) و : الوجه الذى لمستحيل (2) ا ، هـ : ومالاغاية
(3) و : هذه (4) ا ، هـ : ليس (5) و : ذلك
(6) هـ : — يولد (7) هـ : الجوهر (8) هـ و : — فيجب صحة توليد الاعتمادين . (9) ا ، هـ ترك . (10) هـ : الجوهر

وقيل : يجوز فى بعض هذه الاعتمادات أن يكافىء البعض ويبقى واحد زائد يولد جوهراً واحداً . إلا أن هذا مالا يمكن فيه بيان إختصاص لذهاب البعض بالبعض . فليس هذا (1) بأن يكافىء ذلك (2) أولى (3) من غيره أن يقابله ويكافئه . فالأولى ماقدمناه أولا . وليس لأحد أن يقول [194 ا] هلا كان المانع فقد قدرته على إيجاد الكون الذى به يحصل كائنا ، ، والجوهر ، فلابد (4) من وجود الكون معه ، لأنا سنبين أنه لو قدر على الجوهر لقدر على الكون ، وأن الذى يوجب أن لا يقدر على الكون يوجب أن لا يقدر على الجوهر أيضاً . وعلى أنه كان يصح منه إيجاد الجوهر بأن يصادف إيجاده له إيجاداً من جهة الله تعالى للكون فيه .

وأحد ما يدل على أن الاعتماد لا يولد الجوهر : أن الشرط فى توليد الاعتماد فى غير محله أن تحصل هناك (5) مماسة بين محله ومحل ما يولده ، وهذا شرط من حقه أن يصحب حال التوليد . فإذا كان الجوهر المعدوم لا يصح حلوله فى شىء أصلا وكانت مماسة المعدوم لا تصح ، فليس إلا المنع من توليده للجوهر . وهذه الطريقة يمكن ذكرها فى توليد الاعتماد للفناء خاصة ، لأنه يوجد لا فى محل . فالشرط (6) الذى أوجبناه من حصول المماسة لا يوجد فيه .

وبعد : فليست جهة الاعتماد جهة واحدة . فلو ولد الجوهر لم يكن بأن يولد فى الثانى أولى مما يتعداه من الجهات . فكان إما أن يلزم وجود الجوهر فى (7) الجهات ، أو أن لا يولده أصلا ولا يلزمنا مثل هذا فى توليد الاعتماد لما يولده

(1) هـ : — هذا (2) ا : — ذاك (3) هـ : — أولى
(4) لعلها : لا بد
(5) و : — هناك (6) هـ : الشرط (7) هـ : — فى

لأنا نقول بتوليده فى جهة ، فيولد فيما يماسه[1] دون غيره . إذا قيل بتوليد ما لا مماسة هناك لم يحتج إلى هذا الشرط . ويبين هذا أن هاهنا وجها معقولا يمنع من تعدى التوليد عن الثانى إلى العاشر وهو إستحالة الطفر على محله . فلابد من أن يمر بالثانى والثالث حتى يبلغ الجهة العاشرة . وليس يعتبر هذه الطريقة فى توليده الجوهر .

وبعد : فإذا كنا نعرف أن جهات الاعتماد لا حصر لها ، لأنه لو كان هناك رمح طوله ألف[2] ذراع ، ثم إعتمدنا على أوله لكان فى حال مايتحرك أوله يتحرك آخره[3] ، لما لم يكن بعضه بأن يتحرك عن ذلك الاعتماد أحق من بعض فيحرك الكل . فإذا ثبتت هذه الجملة فيجب فى هذا الاعتماد ، لو ولد الجوهر فى شىء من الجهات ، أن يولد ما لا يتناهى[4] ، لأن الجهات فى الجوهر غير منحصرة[5] بعدد ، وليس بأن توجد [١٩٤ ب] فى بعضها أولى من بعض .

وأحد ما يدلنا على أنا[6] لا نقدر على الجوهر أنا لو قدرنا عليه لقدرنا على الكون[7] الذى يصير به كائنا فى جهة ، وقدرتنا عليه مفقودة ، فيجب أن لا نقدر على ذات الجوهر أيضاً . أما أنا لا نقدر على الكون الذى يحصل كائنا به حال حدوثه فظاهر لأنا إنما نقدر على فعل الكون بالاعتماد فى غير محله عند حصول المماسة بين محل الاعتماد وبين مايفعل فيه ، ومماسة المعدوم محال .

---

(١) ا ، هـ : ماسه .
(٢) ألوف
(٣) هـ : آخر
(٤) هـ : ما لا ينتهى
(٥) و : محصورة
(٦) و : أنه
(٧) هـ : ـــ « الكون الذى . . . فيجب أن لا نقدر على »

وأما وجوب قدرتنا على الكون لو قدرنا على الجوهر ، فهو لأن الجوهر بالكون يحصل على درجة فيصير حصوله فى جهة كالوجه الذى يحدث عليه . ومن حق القادر على الشىء أن يقدر على ما به يحصل على وجه دون وجه ، حتى لا يجوز أن تنفرد قدر على أحد الأمرين من قدرته على الآخر ، اعتبارا بالكلام أن من قدر على ايجاده قدر على ايجاد المعنى الذى به يصير على وجه دون وجه ، وهو الإرادة والكراهية . ولم يصح أن يحصل له هذا الحكم بما يوجد من جهة غيره فكذلك يجب فى الجوهر والكون ، بل هذا الحكم فى الجوهر والكون أوجب ، من حيث لا يوجد الجوهر إلا كائنا فى جهة . وقد يوجد الكلام غير أمر ولا خبر فصارت هذه الجملة دلالة على أن الجوهر غير مقدور لنا بالإعتماد . وتميز لنا بهذه الفصول مايصح تولده عن الإعتماد وما يستحيل أن يتولد عنه .

فصل

[فى أن الاعتماد لايختلف باختلاف أحوال الفاعلين له]

إعلم أن الاعتماد وغيره من الأسباب لا تختلف حاله فى توليد ما يتولد عنه بحسب إختلاف أحوال الفاعلين ، فلهذا إذا وجد من جهة الله تعالى أحد هذه الأسباب وزالت الموانع وحصل المحل محتملا ، فان المسبب يوجد من جهة كما يوجد إذا كان السبب فعلا لنا . فصار يصح من الله تعالى الفعل على الوجهين جميعاً وإن كان لا شىء يفعله متولدا إلا ويصح منه أن يفعل مثله فى الغرض المقصود إليه مبتدءا . فاذا فعله بسبب فلصلاح زائد . وإلا كان عابثا . وقد منع أبو على من صحة (١٩٥ ا) أن يفعل الله بسبب . فالذى يدل على صحة[1] ما إختاره أبو هاشم وسائر شيوخنا من صحة فعل الله تعالى بالأسباب هو أن[2] السبب

---

(١) ا ، هـ : ـــ صحة
(٢) و : لأن

— لأمر يرجع إلى ذاته — يولد مايولده لا لأمر[1] يرجع إلى حال الفاعل . ألا ترى أن الاعتماد يولد الاختصاص بجهة وهو لما هو عليه فى ذاته ، فلأجل[2] هذا يولد فى حال السهو والنوم ، وإذا كان توليده لهذا الوجه لم يجز اختلاف الحال فى توليده لاختلاف الفاعلين ، وجرى مجرى الظلم وغيره من القبائح إذا قبحت لوجه ، فمتى ثبت ذلك الوجه لم يجز إلا أن يكون قبيحاً . فإذا كان كذلك، وكان المعلوم أن مثل هذا السبب لو وجد من جهة أحدنا لولد المسبب . فكذلك إذا وجد من جهته جل وعز .

وليس يمكن أن يحمل توليد السبب من جهتنا لأجل أنا قادرون بقدر[3] ، لأن عند وجود السبب قد تعدم القدرة . وقد يطرأ العجز عليها ، ولا يخرج — مع ذلك — السبب عن التوليد ، فكيف يحمل توليدها لأجلها ؟ ! ! وعلى مثل هذه الطريقة بينا أن عند وجود المجاورة لابد من وجود التأليف ، وأنه لا وجه لوجوب ذلك إلا أنها سببه ومولدة له ، لأن سائر وجوه التعلق مفقودة ، فإذا وجدت من أى فاعل كان ، فيجب وجود التأليف . يبين ذلك أنه إذا كان أحد المتجاورين رطباً والآخر يابساً ، فلابد من حصول الإلتزاق بينهما وهو تأليف[4] على وجه .

وبعد : فإن الطريقة التى بها يستدل على أن أحدنا فاعل المبتدأ من أفعاله وجوب وقوعه بحسب أحواله . وما به يستدل على أنه فاعل للمتولد وقوعه بحسب[5] ما فعله من الأسباب . فإذا وجد مثل هذه الطريقة[6] فى فعله جل وعز فكيف لا يحمل متولداً ؟ .

---

(١) ا ، هـ : لاشىء ، (٢) ا ، هـ : لأجل .
(٣) و : بقدر
(٤) و : التأليف (٥) هـ : هكذا فى النسخة . (٦) ا ، هـ : هذا الطريق

يبين هذا ما نعلمه[1] من وقوع الحركات بحسب إعتماد الماء والرياح فى الأرجئة فإن لم يقل بتولد الأكوان عن هذه الأجسام ، مع أن الحال ما وصفنا ، لزم أن لا تكون متولدة عما يفعله أيضا ، وإلا فإذا كانت الطريقة واحدة لزمت التسوية، ولهذا قال عز وجل[2] « وجرين بهم بريح طيبة[3] » فأثبت للريح[4] تأثيرا فى جرى السفن .

وإذا سلكنا هذا المنهاج فى الدلالة وبينا أن الطريقة واحدة والفصل متعذر ، لم يقدح فيه قول أبى على : إنى أعرف أحدنا فاعلا المتولد (١٩٥ ب) بطريقة إستحقاق الذم والمدح . وإن كان أبو هاشم قد ذكر أنه إنما يثبت حسن الذم والمدح متى عرفناه فاعلا ، فكيف يستدل بالمدح والذم على أنه فاعل ؟ . وذكر أنه لا يمتنع أن يعتقد معتقد أن نفس السبب هو المتعلق بنا ، وأن الله تعالى يفعل المسبب بالعادة فيصرف الذم إلى نفس السبب كما يصرف فى موت الصبى تحت البرد إلى وضع الواضع له هناك . إلا أن الصحيح أن الفعلية معلومة[5] على طريق الجملة ضرورة . فإذا[6] كان كذلك ، صح من بعد أن نستدل على التفصيل إما بطريقة الذم والمدح[7] ، وإما بطريقة مطابقته للدواعى والقصد .

وأحد ما يدل على المسألة ما عرفناه من وجوب هوى الثقيل عند زوال الموانع ، فلابد من أمر موجب ، وإلا فإن جعلنا طريقة العادة جاز أن يختلف فيهوى[8] مرة ولا يهوى أخرى . ولا منع بأن لا يختار القديم جل وعز فعل النزول فيه . فإذا صح ذلك تبينا أن الثقل[9] الذى فيه يولد الانحدار .

---

(١) و : — ما نعلمه من وقوع ... بتولد الأكوان عن هذه الأجسام ،
(٢) و : جل وعز (٣) من الآية ٢٢ من سورة يونس
(٤) هـ : الريح (٥) و : معروفة .
(٦) و : وإذا (٧) و : المدح والذم
(٨) هـ : فهوى (٩) هـ : الثقيل

وليس لأحد أن يقول : فانما يهوى لاحتمال المحل للحركة ، فان هذا أصل أفسدناه فى غير موضع . على أنه يحتمل السكون أيضا . فيجب جواز وقوفه فى الجو(١) .

وليس يمكنه أن يقول : لو لم ينحدر لخلا المحل مما يتضاد عليه ، لأن ذلك جائز عندنا على الجملة وإن كان فى وقوفه فى الجو أو حركته(٢) إلى بعض الجهات يوجد أحد الأضداد ، فيه ، وإن لم يهو .

وعلى قريب من هذه الطريقة نقول : لو كان الله تعالى يختار عند فعل هذه الأسباب إبتداء الأفعال لجاز إلتقاء جبلين عظيمين وإصطكاكهما ، ثم لا يوجد بينهما صوت لأجل أنه جل وعز لم يخترعه . وكذلك كان يجوز أن يفرق الله تعالى(٣) أجزاء بعض الأحياء فلا يألم لأنه لم يختر إيجاد الألم فيه ، وتلاقى النار القطن ولا يحترق ، ويصطك الحديد بالزجاج فلا يكسره ، وأمثال ذلك تكثر والطريقة فيها واحدة . فثبت أنه تعالى يجوز أن يفعل بسبب .

---

(١) و : على الجو
(٢) ا ، هـ . وحركته
(٣) و : — تعالى .

فصل

[فى الشبه فى كونه تعالى يفعل بالأسباب]

فأما [١٩٦ ا] الشبه فى ذلك فوجوه كثيرة : أحدها أن يقال : لو فعل الله تعالى بسبب ، للزمت حاجته اليه ، والحاجة اليه تابعة للحاجة إلى القدرة والآلة .
وجوابنا : أنه إن عنى بالحاجة أنه كان لا يصح وجود هذا الغير إلا عن هذا السبب ، فكذلك نقول : فلم لا يجوز ذلك ، وكيف تلزم الحاجة إلى القدرة والآلة . وإن عنى غير ذلك فيجب أن يكشف عن معناه ومغزاه .

وبعد : فإذا صح منه جل وعز أن يفعل مثل ما فعله متولدا على طريق الإبتداء فى جميع الأعراض فكيف تلزم(١) الحاجة إلى السبب . وحل ذلك محل الطائر إذا صعد السطح بارتقاء الدرج وهو متمكن من الطيران لأنه لا يوصف ، والحال هذه ، بالحاجة إلى الدرج .

وثانيها أن يقول : إذا قلتم أنه لا يصح فيما أوجده بالسبب أن يوجد إلا كذلك ، لزم فيما هو مثله أن لا يوجد إلا عن سبب ، وفى ذلك تحقيق الحاجة .
ومن جوابنا أن نمانعه من قوله أنه كان لا يصح فى مثله أن لا يوجد إلا متولدا ، لأن الحاجة إلى السبب غير راجعة إلى النوع والجنس .

وثالثها : أن هذا الغير إذا لم يصح أن يوجد إلا عن سبب ، ولم يصح فى الحاجة رجوعها إلى نفس الفعل ، وإلا لزم إمتناع وجود المسبب ، إلا مع وجود السبب . وقد عرفتم جواز وجوده عند عدم السبب . ولزم أيضا أن يحتاج مثله إلى السبب ، فيبطل ما قلتم من صحة إيجاد الله مثله مبتدءا . فقد صارت الحاجة

---

(١) ا : تلزمه

راجعة إلى الفاعل ، كما قلتم للمجبرة أنه تعالى إذا كان لايصح أن يفعل هذه الحركة فى أحدنا إلا وهناك قدرة ، فقد لزمت حاجته جل وعز اليها ، لأن الفعل نفسه غير محتاج اليها .

وجوابنا أنه لم يثبت أن الحاجة غير راجعة إلى الفعل ، لأنه لايمتنع أن يحتاج المسبب إلى سببه لافى أن يوجد معه ، حتى إذا عدم السبب لم يصح وجود مسببه . ولا يمتنع أيضاً أن يحتاج هو إلى السبب ، وماعاثله يستغنى عنه . فإن إفتراق المتماثل فى مثل هذا الحكم صحيح ، فلايلزم أن ترجع الحاجة إلى الفاعل . ونحن ، إنما أوجبنا على المجبرة رجوع الحاجة إلى الفاعل بعد أن سلم[1] أن الحاجة لايصح رجوعها [١٩٦ ب] إلى الفعل .

ويمكن أن يقال : إن المحيل لوجوبه[2] إبتداء هو أنه يقتضى صحة حدوثه من وجهين ، لا أن هاهنا حاجة على ماظنوه .

ورابعها أن يقال : هذا يؤدى إلى نقض فى حال القديم تعالى بأن يدخل نفسه فى كونه فاعلا على خلاف وجه الإيثار . وجوابنا : أن ذلك أن كان مقارنا لسببه ثبت الإختيار فى حالة واحدة فيهما ، وأن تراخى أمكن القديم جل وعز المنع من وقوع المسبب ، فيصح الإيثار والإختيار على الوجهين جميعاً .

وخامسها : أنه يؤدى إلى أن يريد الله[3] تعالى فعله بعد زمان ، وهذا

---

(١) و : سلم : (٢) ن : لوجوده

(٣) ا ، ه : — الله

يؤدى إلى العزم وقد بينا جواب ذلك عند ذكر القول فى أن الثقل يولد وهو باق .

وسادسها : أن هذا القول يزيل الإختراع من فعل الله تعالى . وهذا بعيد لأنه يثبت الإختراع وإن كان يفعل مرة متبدءاً ومرة بسبب ، إذ لم يثبت أنه لايجوز أن يقع شىء من أفعاله إلا على طريق الإختراع .

وسابعها : أن الذى لأجله يفعل أحدنا بسبب أنه إنما يفعل الفعل فى نفسه أو يفعله[1] فى غيره بسبب تعدى به الفعل عن محل قدرته . فإذا كان هذا مستحيلا فى القديم جل وعز ، إستحال أن يفعل بسبب .

وجوابنا : أنه قد يحتاج أحدنا إلى السبب فيما لايتعدى محل قدرته كالنظر والعلم ، فمن أين أن وجه كونه فاعلا بسبب ماذكرتم ، ولم لايجوز أن يفعل القديم تعالى الفعل فى الغير من دون حاجة به إلى أن يفعل سببه فى نفسه ، بل يخترع السبب فيوجد عنه المسبب .

---

(١) ا ، ه يفعل

فصل

[فى أن ما يحصل بسبب لا يصح دونه]

مما يتصل بالجملة التى تقدمت أن ما يفعله الله تعالى بسبب لا يصح ، وكان لا يصح وجوده إلا عن سبب ، ولا يجوز وجوده ابتداء . واختلف قول أبى هاشم فى ذلك : قال بما ذكرناه فى الأبواب ، وهو الصحيح . وقال فى الجامع : إن عين ما يفعله الله تعالى بسبب يصح أن يفعله ابتداء . ودل كلامه على أنه يستوى بين أن يكون السبب قد وجد ، وبين أن لا يكون قد وجد ، لأنه حين علل بجواز ذلك قال : إن الذى يخرج [١٩٧ ا] المقدور من كونه مقدوراً وجوده وتقضى وقته ، وهذا السبب لم يوجد ولا تقضى وقته . ولما قال بهذا القول سأل نفسه عن صحة هذا الحكم فى أحدنا ، فمنع من ذلك وقال : لا يجوز فيما يفعله أحدنا متولداً أن يفعله مبتدأ أصلا ، وجعل الفرق بين القديم جل وعز وبيننا أن أحدنا يقدر بقدرة ولا يصح أن يتعدى حكمها فى التعلق بالجزء الواحد على الشروط المذكورة إلى أزيد منه . فلو أنه إذا فعل السبب تعلقت قدرته بذلك المسبب أن يوجده ابتداءً ، كما تتعلق بإيجاد مثله مبتدأ ، لكانت قد تعدت فى تعلقها الجزء الواحد . فإذا لم يصح ذلك ، وجب أن تزول قدرته عن هذا المسبب فى وقت وجوده . فإذا(١) كان القديم تعالى(٢) قادراً لنفسه ، لم يمتنع فيه أن يوجد نفس ما هو متولد(٣) مبتدأ ؛ فإن مقدوره لا ينحصر فى الوقت الواحد على الشرائط المذكورة . وهذا مذهب خطأ ، لأن الشيء يخرج عن كونه مقدوراً بغير ما ذكره من الوجهين . فإذا جعل وجود سببه وجهاً فى خروجه عن كونه مقدوراً ، بطل(٤) ما جوزه .

(١) ا ، ه : وإذا
(٢) و : — تعالى
(٢) ا ، ه : مولد
(٤) و : يبطل

فأما إذا أردنا الدلالة على أن عين ما يوجد بسبب لا يصح وجوده مبتدأ ، فهو أنه لو صح وجوده على الوجهين ، لوجب أن يكون له فى الحدوث وجهان . فكان إذا وجد من أحد الوجهين يكون معدوماً من الوجه الآخر . يبين هذا : أنه إذا كان له فى الوجود وجهان ، فيجب — إذا وجد — أن يحصلا له . وإذا كان معدوماً ، فلا يحصل له واحد من الوجهين(١) . فكذلك يجب — إذا وجد من إحدى(٢) الجهتين دون الأخرى — أن يكون معدوماً ، من الجهة التى لم يوجد منها(٣) . ولهذا لو لم يكن له إلا جهة واحدة ، لكان إذا لم يوجد منها ، كان معدوماً ، فيجب أن تجرى الجهة الزائدة هذا المجرى . ولو جاز أن يقال : إنه(٤) يكون موجوداً ليس بمعدوم ، والحال ذلك ، لجاز أن يقال : إنما يكون موجوداً إذا وجد من الجهتين جميعاً . فكما لا يتعين(٥) فى وجوده أن تحصل له الجهتان ، فكذلك فى عدمه من أحد الوجهين(٦) لا يجب اعتبار نفى وجوده أصلا .

وبعد [١٩٧ ب] فكان يجب — من حيث وجد سببه ولا مانع — أن يوجد من حيث لم يوجد على طريقة الابتداء ، أن لا يجب(٧) وجوده ، فيثبت واجب الوجود غير واجب الوجود .

وبعد : فكان يجب إذا وجد سببه ، وقد صح عنده أن يفعله مبتدأ — أن يفعله كذلك . فيكون مبتدأ متولداً ، وقد عرف فساد ذلك . فأوجبت(٨) هذه الجملة أن عين ما يفعله الله تعالى بسبب ، لا يصح ، وكان لا يصح(٩) وجوده إلا كذلك .

(١) ا ، ه : واحد من الجهتين
(٢) و : أحد
(٣) و : فيها
(٤) ه : — إنه
(٥) ا ، ه : لا تعتبر
(٦) ه : الجهتين
(٧) لا يوجب
(٨) و : فأوجب
(٩) و : — وكان لا يصح

ولم يقع اشتباه فى أن عين ما يفعله أحدنا بسبب لا يصح منه فعله مبتدأ ، والوجه فيه ما قدمناه من أن ذلك يعود على حكم القدرة بالنقض(١) ولأن ما يفعله من المتولدات فى غيره ، لا يصح إلا أن يفعله بسبب تعدى به الفعل من محل قدرته(٢) . فلو جوزنا أن يفعله مبتدأ ، لكنا قد أبطلنا ذلك ، وصححنا الإختراع من العباد . وما تقدم من الوجوه المانعة من صحة أن يفعل الله تعالى مبتدأ ، عين ما يفعله بسبب ، فهو(٣) دليل ها هنا أيضاً .

فصل

[فى بيان المنع من حمل الثقيل]

إعلم أن الذى يمنع من حمل الثقيل هو الثقل . هذا هو الذى استقر عليه قول أبى هاشم آخراً ، وإن كان قد جرى له مثل قول أبى على : أن المانع هو الإتصال ، وربما ضم إليه الثقل أيضاً . ويجوز أن يكون أبو على قد بنى هذه المسألة على قوله : إن الثقل راجع إلى ذات الجوهر ، وأنه يظهر بالاتصال . والذى يدل على صحة ما قلناه : أن المنع لا بد من أن يقع بضد أو بما يجرى مجراه . وما هذا حاله : فإما أن يقع المنع بنفسه ، أو بموجبه على ما نقوله فى الثقل . فإن صار الإتصال هو المانع بنفسه ، فيجب أن لا يصح مع ثبوته ، كونه محمولا قط ، ولا موجب له ، فيقال : يمنع به . فيجب أن لا يتبعه حكم المنع .

وبعد : فالثقيل إنما يتعذر علينا حمله فى خلاف جهة الثقل دون أن يتعذر

(١) و : + والإبطال

(٢) و . القدرة

(٣) و : — فهو

فى جهة ثقله . ولو كان المانع هو الاتصال ، لكان حال سائر الجهات فيه سواء ولم يكن ليختص هذا التعذر أو(١) التأتى ، ببعض الجهات دون بعض .

وبعد فعند [١٩٨ أ] زيادة الاتصال لا يزداد التعذر ، وعند زيادة الثقل يزداد التعذر علينا . فيجب أن نصرف التعذر إليه دون الإتصال .

وبعد : فكان يجب ـ أينما حصل الإتصال ـ أن يثبت التعذر والامتناع ومعلوم فى الزق المنفوخ أن الاتصال ثابت ، ولا منع ، كما يمتنع فى يسير الزئبق .

وبعد : فلو فرقت هذه الأجزاء الثقيلة ، فوضعت على صفيحة لا ثقل فيها ، لكان من تعذر عليه نقلها حين الإتصال ، يتعذر عليه الآن ولا إتصال . ومتى بنينا الكلام على أن الثقل معنى غير الجوهر ، ظهر الكلام ، لأن الجزء المنفرد ، يصح أن يوجد فيه من الثقل ما يمتنع معه نقله ، والإتصال فيه وحده محال . فقد ثبت إذن أن المانع هو الثقل .

فصل

[فى أن كون الثقل مانعا يفارق حاله حال الضد]

إعلم أن الثقل فى كونه منعاً ، يفارق حاله حال الضد . لأنه لو ازدادت قدرة ، لم يخرج القيد عن كونه منعاً . ولو زيد قدراً لتأتى منه من حمل الثقيل مالم يكن يتأتى من قبل . فصار الثقل مانعاً مع قلة القدر ، والقيد مانع على كل حال . فهو كما نقوله فى المنع من الرؤية أن الرقة واللطافة يمنعان مع ضعف الشعاع والحجاب ، وكون المرئى فى خلاف جهة المقابلة يمنعان على كل حال .

(١) و : و

فصل

[فى أن الثقل ليس منعاً]

وهذا الثقل يخرج عن كونه منعاً ، بأن يفعل القادر من الحركة أزيد مما يوجبه ثقله ، أو من السكون أكثر مما يوجبه ، على ما بيناه فى باب الأكوان . وكذلك إذا تكافأ فى الجسم الإعتماد سفلاً وصعداً ، إمتنع التوليد فيهما ، وهكذا فى كل اعتمادين فى جهتين . وكذلك يمتنع توليده عند تعليق الجسم بعلاقة . وعند استقراره على مكان صلب ، فإنه عند ذلك تمتنع الحركة ، وإن جاز أن يولد فى غيرها . فأما من وضع جسماً ثقيلا على يده ، فالذى يفعله من السكون ، هو فى يده دون الحجر ، وإلا لزم فيمن(١) يحاول [١٩٨ ب] رفعه عن يده ، أن يحتاج إلى أفعال زائدة على ما يفعله لو رفعه من الأرض ، وقد عرفنا خلاف ذلك .

فصـــل

[فى المحمول بنفسه والمحمول بغيره]

وليس يحتاج أحدنا فى حمل نفسه وتحريكها إلى ما يحتاج إليه فى غيره ، لأنه قد صار بالحياة فى حكم الشىء الواحد . ولو قدرنا أنه ذات واحدة ، لما أحس بثقلها . فكذلك الحال ها هنا ، فقد صار المعلوم أن المحمول ، متى كان هو نفس الحامل ، لم يحتج إلى أمور يحتاج إليها إذا كان المحمول غيره . ثم العلة إما أن تكون ما قدمناه ، أو أن يقال : إن حمل غيره وتحريكه ، يتنزل منزلة جاذب يجذبه إلى خلاف هذه الجهة . وهذا لا يثبت إذا كان الحامل لنفسه هو . فأما إذا أراد الوثب والعدو ، فلا تمنع حاجته إلى أمور زائدة ، لأنه من حيث كان ما يفعله متولداً ، جرى مجرى ما يفعله فيما باينه . فاحتيج إلى قدرة زائدة . فأما

المشقة التى تلحق السمين ، فهى الزيادات لا حاجة به(١) إليها فى كونه حياً وما تحتاج إليه الحياة من دم وعظم وغيرهما ، فهو يتنزل(٢) منزلة بحال الحياة وإنما تعذر على المريض تحريك نفسه وحملها ، لأن المرض يخرج من المفاصل من أن تكون آلات فى الفعل . فلهذا تلحقه المشقة . وكذلك فيمن قد تعب بالمشى وغيره ، تتعذر عليه من بعد الحركة ، لأجل ما يحصل من الوهى فى أبعاضه .

فصل

[فى حصول التمانع بالاعتماد]

فأما التمانع ، فلا شبهة فى وقوعه بالاعتماد ، على ما نعلمه فى(٣) حال المتجاذبين حبلا ، لأن التمانع يقع بينهما بالموجب عن هذين الاعتمادين ، لأن المنع فى الاعتماد(٤) ليس هو بنفسه ، بل هو بالموجب عنه . فإذا زاد موجب فعل أحدهما على موجب فعل الآخر ، إنجذب الحبل إلى جهته .

والأصل فى المنع أن يقع بالضد ، وإذا وقع بما يجرى مجرى الضد ، إعتبر فى كونه منعاً بوقوعه على وجه مخصوص ، كما نقوله فى منع التأليف من التفريق ، إذا كان واقعاً على وجه الصلابة والإلتزاق [١٩٩ ا] .

وأما وقوع المنع باعتماد ، فقد بينا أنه عند التحقيق يرجع إلى الموجب عنه ، وموجب الاعتمادين يتضاد . فسلم ما قلناه .

(١) ا ، م : — به
(٢) م : ينزل
(٣) و : من
(٤) و : الاعتمادات

فصل

[فى أن التمانع لا يصح وقوعه بنفس الارادة والكراهة]

وقد قال أبو هاشم : لو ثبت لصانع العالم ثان ، جل عن ذلك ، (١) وقدر وقوع التمانع بينهما لكان لا يصح وقوعه فى كل فعلين ، بل كان يقع بالاعتمادين لأنهما(٢) اللذان يصح دخولهما فى الوجود ، والمنع لا يقع بالمعدوم من الأفعال ، وما خلا الاعتماد لا يصح دخوله فى الوجود على وجه يقع المنع به . فإنا لو قدرنا وقوع التمانع بالإرادة والكراهة ، صح أن يقال : ليس بأن توجد إرادة أولى من أن توجد كراهة الآخر .

ولا يمكن أن يقال : لا يوجدان ، ولا أن يوجد أحدهما لفقد المزية ، فليس إلا أن يوجدا . وذلك لا يصح إلا فى اعتمادين مختلفين ، على ما قلناه . وعلى هذا القول لا يستقيم ما قاله أبو على بن خلاد فى الشرح : إن التمانع يصح وقوعه بنفس الإرادة والكراهة .

فصل

[فى بيان حال الاجسام المتراجعة بما فيها من الاعتماد]

إعلم أن من جملة المسائل المتعلقة بالاعتماد ، أن نبين(٣) حال الأجسام المتراجعة بما فيها من الاعتماد ، مثل الحجر إذا رميناه صعدا ، فيتراجع(٤) ، أو رميناه إلى جدار ، فتراجع عند اصطكاكه به أو رجوع سيتى القوس عند القطع ، إلى غير ذلك وفى كل منه كلام . أما الحجر إذا رميناه صعدا فتراجع ، فقد اختلف فى علة تراجعه : فالذين كان يقوله أبو هاشم وغيره من مشايخنا

(١) و : جل وعز
(٢) ه : لانهمان !!
(٣) ه : بين
(٤) ا ، ه : فتراجع

أن الاعتمادات إذا كان بعضها أزيد من بعض ، ولد الزائد ، وحصل هناك تكافؤ وتقابل (١) البعض بالبعض ، حتى إذا قدرنا أن فى الحجر مائة جزء من الثقل ، وفعلنا فيه ألف جزء من المجتلب ، ففى الاول يذهب مائة من المجتلب بمائة من اللازم ، فيكون الذى يولد تسعمائة . فإذا جاء الوقت الثانى ، يذهب من هذه الجملة مائة أخرى لأجل هذا اللازم الباقى فيه ، فيعود إلى ثمانمائة . ثم ذلك يقع فى كل حال مقابلة اللازم بالمجتلب ، حتى [١٩٩ب] يتكافىء اللازم والمجتلب . فإذا صار فى الثانى ، وقد بطل المجتلب ، رجع الحجر بما فيه من الثقل فهذه كانت علة تراجعه عندهم ، ولأجل هذا إختلفوا : ففيهم من جعل تراجعه فى حال التساوى ، وبه قال أبو على ، لأنه جعل المولد هو الحركة . وقال أبو هاشم : بل يتراجع فى الثانى ، وهو الصحيح إن كانت علة التراجع ما قالوه ، لأنه قد صح أن الاعتماد لا يولد فى حال ، بل يولد فى الثانى . وإذا جعل رجوعه فى الثانى ، فيجب عند التساوى وقوف الحجر ، ثم يبطل المجتلب ويبقى اللازم ، فيولد الرجوع فى الثانى .

وإذا أوجبنا وقوف الحجر فى الجو ، فتلك الوقفة حصولها عن الاعتماد المجتلب ، لان موجب اللازم هو النزول لا الوقوف ، فليس الا أن يقف بموجب المجتلب . وعلى هذه الجملة كان مشايخنا(٢) ، حتى أملا قاضى القضاء مسألة فى الموجبات والمؤثرات ، فقال : لابد من أن تشترك الاعتمادات فى توليد نفوذ الحجر ، لأنه لا إختصاص للبعض فى ذلك(٣) الا ماالباقى وكذلك فلا إختصاص لبعض مايقال : إنه يقابل غيره إلا ماالبعض الآخر ، فإذا لم يمكن بيان إختصاص(٤) فى التوليد ، ولا أمكن بيانه فى المقابلة ، فيجب أن لا يذهب الشىء فيه بغيره

(١) ه : وتقال
(٢) ه : ما يحيا !!
(٣) و : — فى ذلك .
(٤) و : + البعض .

وأن يجتمع الكل على التوليد، أو ينفى التوليد عن الجميع. فلما ذهب هذا المذهب، طلب — لتراجع الحجر — علة غير ماقاله الشيوخ، فقال: إن الحجر بالنفوذ يدفع الهواء إلى فوق، حتى يتكاثر ويثخن ويتكاثف، فيرد الحجر، لأنه لا يجد منفذاً. ويقول: إن القليل من الهواء لايدفع الحجر، فإذا إجتمع وكثف، لم يمتنع أن يثبت له حظ المنع ويكون بمنزلة الخشبة الدقيقة التى تقف فى مجرى الماء، فلا تكون له قوة فى دفع الأجسام العظيمة فإذا انضمت إليها أمثالها من الخشبات وغيرها، دفعت بمجموعها الجسم الثقيل. فهذا هو(١) وجه تراجع(٢) الحجر.

وقد يمكنك إيضاح هذا بأن أحدنا إذا كان ضعيفاً لا يمكنه أن يرمى الحجر [٢٠٠ ا] إلى فوق على حد مايمكن القوى، لأن القوى(٣) يدفع ذلك الهواء الكثيف دون الضعيف. وكذلك فضعاف الطير لا تتمكن من التحليق، كما يتمكن منه النسر وغيره. فلولا أن فى الجو هواءاً كثيفاً، لما صح ذلك وإذا ثبت هذا، أمكن أن يجعله علة فى رجوع الحجر من دون أن تكون صلابته بكبس(٤) الحجر المرمى إياه إلى فوق. والحال فى الأهوية القريبة من الأرض بخلاف ما بعد فى الكثافة. ولهذا يتمكن الطير من التحليق فى الجو دون ما قرب من الأرض. وكذلك فى هواء الآبار العميقة: إنها أكثف مما قرب. وعلى هذا القول، يجب رجوعه بكلا الاعتمادين دون أن يقال: يرجع بأحدهما. والعلة فى رجوع السهم المرمى فى الهواء مثل ذلك.

فأما رجوع الحجر عن الجدار، فالصحيح فى رجوعه: أنه بالاعتماد اللازم وبالمجتلب(٥) جميعاً لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر. وقد رأيت فى المسائل

---

(١) و: — هو.
(٢) هـ: يرجع.
(٣) هـ: — لأن القوى.
(٤) و: بكبس
(٥) و: والمجتلب.

التى سأل عنها قاضى القضاة الشيخ أبا عبد الله، أن قول أبى هاشم، إختلف فى ذلك: فقال مرة: يرجع باللازم ومرة أخرى(١) يرجع بالمجتلب، والصحيح ماتقدم.

فأما وقوف سيتى القوس، فقد يجعل لتكافؤ ما فيهما من الاعتمادين، وذلك مما إذا حصل، أوجب وقوف الجسم الذى يختص به. وعلى مثل هذا يجوز فى علة وقوف الأرض ماقاله أبو هاشم، مما يقارب ذلك. ووقوف الوتر يجوز أن يكون بجذب كل واحدة من السيتين إياه إلى نفسها: إما كل الوتر أو بعضه. فأما تراجع السيتين عند قطع(٢) الوتر(٣)، فقد ذهب أبو على فيه إلى أن فيهما حركات خفية، ترجعان بها لقوله: إن المولد هو الحركة، وهذا مما قد بطل عندنا. فيجب أن يكون تراجعهما، بما فى فيهما من الاعتماد اللازم. لأنه إذا وجب رجوعهما عند القطع فى وتيرة واحده(٤)، فيجب أن ينبىء هذا عن وجود إعتماد لازم فيه، كما ينبىء مثله فى [٢٠٠ب] الحجر، إذا وجب هويه. فبهذا يتبين (٥) وجود إعتماد لازم فيهما.

ثم الذى لأجله يتراجعان (٦) كذلك، أن الاعتماد إذا منع من التوليد فى جهته، ولد فى خلاف جهته، على مامضى نظيره فى الفوارات وغيرها.

وليس يمكن إثبات إعتماد مجتلب فيهما، لأن الذى يفعله يبطل عند التوتير، فليس إلى ماقلناه ولا يمكن أن يجعل تراجعهما لمكان القطع، ويرجع ذلك بأنه حادث. فالتوليد بأن يصرف إليه أولى. وذلك لأن شدة التراجع وضعفه،

---

(١) ا، هـ: والاخرى.
(٢) ا، هـ: القطع.
(٣) ا: للوتر.
(٤) و: مستمرة،
(٥) و: يبين.
(٦) و: يرجعان.

إذا وقف على ما فى القوس من الاعتماد ، دون القطاع ، فصرفه إليه اولى منه . وقد بينا أن الاعتماد — وإن قل(١) — فهو فى حكم الحادث لما يتجدد فى كل حال عنه من مدافعه محله لما يماسه إذا زالت وجوه الموانع .

فأما نفاذ الحجر والسهم وغيرهما ، فهو بما تفعله من المجتلب دون ما فيه من اللازم . فلأجل هذا يقف على قوة الرامى وضعفه ، ولا يقف على ما فى القوس وغيره من الاعتماد اللازم . فيخالف حال نفوذ هذه الأجسام حال رجوعها على ماتقدم . وأما سقوط السهم إذا بلغ المدى ، فبما فيه من اللازم ، لبطـلان المجتلب عنه .

فإما إذا جذب أحدنا شجرة ، ثم أرخاها ، فالاولى فى تراجعها أن تقع باللازم والمجتلب معاً . ويبين هذا أنه يقوى إصطكاكه لما يصاكه ، ويعظم تأثيره فيما تقع عليه بحسب اختلاف مافيها من الثقل وبحسب إختلاف ما يفعله أحدنا من المجتلب فيه . فصار لا مزية لأحد الاعتمادين على الآخر .

فصل

[فى سبب زوال الشعر بالنوره]

فأما العلة فى زوال الشعر بالنورة ، فقد إختلف فيها : قال أبو على فى كتاب « التوليد » (٢) : إن فى النورة أجزاء من النار ، فتولد التفريق بما فيها من الاعتماد كما يقع التفريق فى الشعر باعتماد أحدنا عليه بالسكين . ولهذا يجرى الحال فيه على طريقة واحدة [١٢٠١] .

فإذا قيل له : فلماذا يتأخر التوليد فيه ؟ يقول : لأن الأجزاء النارية كامنة فيها ، فما لم تظهر لا يحصل التوليد . ولهذا يختلف الحال فيه وقد يختلف الحال فى

(١) هـ . فق .
(١) ا : التولد .

إحراق النار أيضا .

فأما أبو هاشم فقد يجعل ذلك جاريا مجرى مايقع بالعادات على نحو(١) مايقال فى الاسهال عند تناول الأدوية ، لأنه(٢) رأى تأخر وقوع هذا التفريق فجعله بالعادة . وإن كان لا يبعد أن يكون فى النورة أجزاء نارية على هذا القول أيضا . ويوشك أن تكون طريقه أبى هاشم أقرب .

فصل

[فى إيضاح بعض الأمور المتعلقة بالاعتماد]

فى مسائل الاعتماد مواضع لا يتجلى الكلام فيها ، وأنا(٣) أذكر بعضها . فمن هذه الجملة : أن الثقيل من الأجسام إذا كان ملتزقا ، هل يولد بعضه فى بعض أم لا يولد ؟

قد قال قاضى القضاه فى « كتاب الاعتماد » : إن البعض من ذلك يولد فى البعض . وربما قال هو ، وقال غيره أيضا معه : إنه لا يولد البعض فى البعض ، بل التولد يرجع إلى جملته دون أبعاضه . قالوا : لأنه لو ولد بعضه فى بعض ، لوجب أن تزيد سنجة المائة ، وهى قطعة واحدة ، إذا وضعناها فى كفة الميزان على ما يعادلها من السنجات المفترقة ، فلما عرفنا إنتفاء الزيادة بينها ، دل على نفى توليد بعض أجزائها فى بعض . فالمذهب الأول يضعف بذلك .

(١) و : — نحو .
(٢) مطموس فى هـ : الادوية لأنه .
(٣) هـ . — وأنا

وأما القول الثانى ، وهو أن يصرف التوليد إلى جملة الثقيل الملتزق ، فيلزم عليه أنا لو وضعنا سنجة المائة فوق مثلها ، أن نجدهما أوزن من سنجة المائتين ، لأن إحداهما كان يجب توليدها فى الأخرى . فإن إرتكب ذلك ، وقال : إنما لاتبين هذه الزيادة لأن عند إشالة الميزان يحصل هناك منع من توليد البعض فى البعض ، فلا يظهر إلا ما كان فيهما من الثقل .

فلقائل أن يقول : فيجب — إذا وضعت السنجات على [٢٠١] أيدينا على هذا الحد ، والإشالة مفقودة — أن نجد فى سنجتى المائة مدافعة زائدة على على سنجتى المائتين ، وقد بينا أنا نجد الحـــال فيهما على سواء ، فالحال فى ذلك ملتبس .

ومن هذه الجملة ما يقال فى السهم النافذ عن القوس ، أن فى حال إنفصاله عنها، يكون نفوذه أبطأ من نفوذه إذا توسط ، ثم يعود إلى الحالة الأولى ، فإن هذا الحكم — إن كان معلوما — تعذر تعليله بعلة ، لأنى تغير حاله من البطء إلى السرعة ، ولا فى عودة إلى ما كان عليه أولا .

فإن قلنا : إنه تشتت (١) منه أجزاء توتر القوس فى حال الانفصال ، فغير معلوم وإن جعلنا الهواء مدافعا له فى الأول ، فيجب سقوطه ، فكيف يصير أسرع ، وكيف يعود إلى الحالة الأولى ؟ والذى نعلم من حال السهم والحجر ، أنه إذا بعد عن يد الرامى ، فصادف جسما قريباً ، كان تأثيره أعظم من تأثيره إذا صادف بعيدا . وفى علة ذلك نظر إلا على مذهب أبى هاشم فى رجوع الحجر لتناقص الإعتماد .

ومن جملة ذلك : السهم الذى يرميه قادر قوى عن قوس شديد الوتر (٢) ،

---

(١) ا : تتشتت ٢ ه : تذهب (٢) ا : ه : التوتير

لأن نفوذه أسرع (١) من نفوذه لو كان الرامى ضعيفاً ، والقوس ضعيفة ولابد من أن نقول : إن الحركات لاتتصل عن رمى الضعيف . فإذا حصلت فى خلالها سكنات ، فهلا وجب سقوطه ؟ وكيف يصح بلوغه المدى ؟ . ويقال مثل ذلك فى الحجر المرمى على هذه الطريقة . ومن ذلك أن القنديل المعلق بعلاقة ، أو غير القنديل إذا جذبناه ثم أرخيناه (٢) فإنه على طريقة واحدة يعود فى جهة مخصوصة ولا يختلف عوده فى الجهات ، فما الذى يجعل علة فيه .

ومما يدخل فى باب الاعتماد : أن الخل يغوص فى الأرض إذا صب عليها ، بأكثر من غوص الماء المسخن ، لأنه أرق من الماء . وكل ما كان [٢٠٢ ا] فهو أرق ، وفى هذا الباب أدخل ، ثم يرتفع منه بسببين : لتراجعه بما فيه من الاعتماد صعدا ، وذهاب ما فعلناه من المجتلب .

فأما الطين المبلول ، فقد قيل : إنه لايغوص الخل فيه ، لأن بلته تمنع من ذلك . وهذا بعيد ، وإلا كان ينبغى فى الخل أبدا أن يمتنع غوصه ، لأن البلة فيه أكثر . فإن كان الحكم معلوماً ، أمكن تعليله بما فى الطين المبلول من الإلتزاق الشديد ، فيصير كالحجر الصلد ، وكالحديد وغيرهما ، لأنه لايغوص الخل فى شىء من ذلك .

إن قال قائل : ما العلة التى لأجلها لايجد الغائص فى الماء ثقل الماء ، ومعلوم أن ذلك لو جمع فى زق وجعل فوق رأسه لوجد ثقله ؟

قيل له : إنه لانبساطه يصير كالجاذب بعضه بعضاً ، فلا يعتمد عليه . ويمكن أن يقال : إنه إذا منع من التوليد فى جهته ولد فى خلاف جهته ، بحيث يجد السبيل إليه كما نقوله فى الفوارات ، فلا يولد الثقل فى رأسه بل يتصاعد علوا .

---

(١) و : أعظم (٢) ه : أرخينا

فصل

[فى علة طفو بعض الأجسام فى الماء ورسوب الأخرى]

قد إختلف مشيخانا فى علة ما يطفو من الأجسام على الماء وما يرسب فيه :

فقال أبو على : إن ما يطفو فطفوه لأجل جذب الهواء له إلى جهة فوق . فإن الهواء يتخلله ، وما يرسب فلا يتخلله الهواء ، وعلى هذا لا ترسب السفينة المجوفة فإن الهواء يكثر فيها . ولو كانت مصمتة لنزلت فى الماء فيجرى الهواء فى هذه الأجسام بجرى خيوط جاذبة للجسم الثقيل إلى فوق . ويقول : إن الزق لو طرح على الماء لنزل فيه ، فإذا كان منفوخاً ، فقد صار الهواء مانعاً له من النزول فى الماء ، ومانعاً لملاقاة إحدى جلدتيه الأخرى . وليس يظهر الكلام فى هذه العلة ، فانه يبعد أن يصير للهواء (١) — مع لطافته — هذا التأثير . ثم كان يلزم : أن لاتغرق السفينة ، ولو ملئت زئبقا ، بأن يقوى جذب الهواء لها ، وقد عرف خلافه .

وبعد : فكيف يمكننا الحكم بتخلل الهواء لهذا [٢٠٢ ب] الجسم ، ولو تخلله لكان الصحيح أنه لاعتماد (٢) فيه صعدا ، فكيف يوجب إرتفاعه ومنعه عن الغوص . ثم يلزم فى الحجر — لو جعلت فيه ثقب كثيرة — فيحصل الخال العظيم أن يتخلله الهواء ، فيقف على الماء ويصير كالخشب فى الوقوف ، وذلك باطل .

وبعد : فكان يلزم أن يزول عن رأس الماء إلى فوق ، وأن لا يقف بأن يقتضى الهواء جذبه إلى فوق ، وقد عرف خلافه .

فأما أبو هاشم ، فقد جعل العلة فى طفو ما يطفو : أن إعتماده دون إعتماد الماء وقد صار إعتماد الماء ممنوعاً من التوليد فى جهته ، فيجب أن يولد فى خلاف جهته . فاذا لاقاه هذا الجسم ، وحاله هذه ، دفعه الماء ، وصار كالجسم إذا وقف بين

(١) هـ : الهواء .   (٢) ا ، هـ : لا الاعتماد

القادرين ، فأما ما يرسب فرسوبه لأجل أن الذى لاقى الماء ، فيه إعتماد أزيد من الاعتماد (٣) ، والذى فى الماء فى القدر الذى لاقاه ، فيغوص فيه لقوة إعتماده . فلذلك يغوص الذهب فى الزئبق ، ويطفو الزئبق عليه لما كان إعتماد الذهب أكثر من إعتماد الزئبق . وهذه العلة ليس لانا نعلم أن الطنجير (!!) أو القصعة من الحديد ، إذا وضعا فوق الماء ، لم يغص واحد منهما ، وإن كان القدر الذى لاقى الماء ، فيه إعتماد فوق إعتماد الماء ، فى ذلك القدر الملاقى — فهلا غاصا والحال هذه ؟

فإن قال : لأن الانبساط يمنع من الغوص كما نعلم مثله فى السفينة . قيل له : إن الانبساط يحصل فى قعرها لو أخذ ما حولها ومع ذلك يغوص قعر القصعة لو إنفرد عما حولها .

وبعد : فلو جعلت هذه القصعة قطعاً ، لكان يغوص قدر منه ، وإن كان حال كل شىء منه فى الثقل وفيما يلاقيه من الماء ، الحالة الاولى . وعلى موضوع(١) علته ، كان يلزم فى السفينة الموقرة (٢) أن تغوص فى الماء ، لأن ما فيها لو إنفرد لغاص . فإن لم تصر السفينة معيبة ، ، لم تصر مانعة . وهكذا الكلام فى الحجر لو وضع على زق منفوخ ، كان يلزم غوصه [٢٠٣ ا] مع الزق ، كما يغوص لو كان وحده ، لأن العلة التى ذكرها من تقابل الاعتمادين ، حاصلة ها هنا .

وبعد : فالمعلوم من حال الجد وقوفه على رأس الماء ، وليس إعتماده بدون إعتماد الماء ، فهلا نزل ؟ وهذا بعينه يبطل علة أبى على ، لأنه لايتخلل الجد هواء ، كما ذكره فى الخشبة وغيرها . فقد صارت هذه العلة موجبة وقوع إشتباه فى علة هذه المسألة .

(٣) هـ : مطموس : الاعتماد

(١) و : موضع .   (٢) ا هـ : الموترة

فصل

[عود إلى القول : إن الاعتماد لو منع فى جهه ولد فى غيرها]

ومن هذه الجلة أمر القرسطون والقبان وما شابهما . فإن أحدنا يضع حملا ثقيلا فى كفة القبان ، فيتصاعد العمود لما كان من حق الثقيل ،إذا منع ثقله (١) من التوليد فى جهته — ولد فى خلاف جهته . والمنع هو تعليقه (٢) بالملاق . فإذا وضعنا الرمانة على العمود ، وقف وقدرها ينقص عن قدر الحمل الموضوع (٣) فى الكفة ، حتى لا نحكم بتقابل الإعتمادين ، فكيف يقف؟ وما العلة فى وقوف العمود ، والحال هذه ؟

فإذا قلنا : إن الرمانة متى وضعت على موضع مخصوص من العمود ، صار ثقلها وثقل ما فى العمود مانعاً هذا الحمل من توليد الإعتماد صعدا — لم يصح لأن التساوى لا يوجد بين ثقل ذلك الحمل وبين ثقل الرمانة وثقل العمود . فيجب أن تطلب (٤) لذلك علة صحيحة .

فصل

[فى أن الاعتماد يفارق الاعراض]

إعلم أن الاعتماد يباين سائر الاعراض بأحكام كثيرة : مثل إختصاصه بالجهة والتوليد فى غير محله ، وتوليده لمثله ، وبقاء نوعين منه عند الرطوبة واليبس ، فيشتمل قبيله (٥) على ما يصح أن يبقى ، وعلى ما يستحيل البقاء عليه واشتراك الجنسين المختلفين منه فى توليد جنس واحد ، كالاعتماد من أعلا إلى أسفل ، يولد مثل الكون الذى يولده

---

(٣) تعلقه و : ثقله . (٤) ه : تعلقه (٥) ه : الوضع

(٦) ا) ه : تتطاب (٧) ا : مثيله ، ه : قليلة

الاعتماد من أسفل إلى أعلا . وتوليد الجنس الواحد : منه ما يتضاد من الاكوان كالاعتماد يمنة أو يسرة ، يولد أكوانا متضادة ، لتغاير الجهات بها . وإذا ولد ، لم يقف توليده على جنس واحد ، بل يولد معه غيره ، كتوليده لاعتماد أجزائه ، يولد [٢٠٣ ب] كونا معه وتوليده للكون يولد إعتمادا معه . وعلى قول أبى هاشم ينتفى بعضه مع بقاء البعض ، كما قاله فى الحجر المرمى إلى فوق ومنعه لغيره بوجيه لا بنفسه ، وإختصاصه بصحة وقوع التمانع به لو ثبت للقديم ثان ، جل وعز عن ذلك ، وتوليده فى الثانى مع صحة وجود مسببه فى الحال ، فيفارق النظر ، وتضمن الرطوبة واليبوسة بنوعين منه ، كالإعتماد سفلا وعلوا .

باب

[القول فى الرطوبة واليبوسة]

الطريقة إلى إثبات الرطوبة هو الاستدلال بحكم محلها . إذ لا حال للرطب بكونه رطباً . وذلك الحكم هو وجوبه إندفاع الرطب من يد الغامر عليه . فإذا عرفنا أن فى الأجسام ما يندفع عند الغمر عليه ، ولا رقة هناك وفيها ما ليس كذلك ، فلا بد من أمر . ولا يمكن فى ذلك الأمر إلا وجود معنى . وقد إحترزنا بقولنا (١) : ولا رقة هناك من الهواء إذ ملىء منه بعض الزق ، لأنه يندفع عند الغمر عليه وليس فى الهواء رطوبة . فإذا قلنا : ولا رقه هناك ، وقع الاحتراز عنه . وإنما نريد بما ذكرناه التفاحة وغيرها مما شابهها فهذه دلالة .

ويدل عليها أن الاعتماد سفلا قد يلزم ويبقى ، فلا بد من أمر يؤثر فى بقائه ، وليس إلا الرطوبة .

وبعد : فالتأليف قد يحصل إلتزاقاً فيتصعب (٢) تفكيك محله ، فلا بد من معنى يؤثر ، وليس إلا وجود الرطوبة فى أحد محليه واليبوسة فى المحل الآخر . وبهذه الطريقة خاصة تثبت اليبوسة . فإنه إذا لم يكف (٣) فى كون التأليف إلتزاقا الرطوبة فقط ، لأن أجزاء الماء لاتلتزق ، فلا بد من شىء سواها ، وهو اليبوسة . ومما يختص اليبوسة هو أن الإعتماد صعدا قد يلزم ، والمؤثر فى لزومه ليس إلا اليبوسة .

(١) ه : بقوله . (٢) و : ويصعب . (٣) و : يكتف .

فصل

[فى أن الادراك لا يتناول الرطوبة واليبوسة]

والادراك لا يتناول هذين المعنيين ، خلافا لأبى على أنهما يدركان لمساً . وقد خالفه أبو هاشم فى ذلك ، وهو الصحيح لأنهما لوأدركا لمساً ، لكفى حصول محل الحياة معهما ، بحيث لا ساتر [١٢٠٤] ولا ما يقدر ذلك فيه ، كما نقوله فى الحرارة والبرودة . ومعلوم حاجتنا بأن نغمر عليه ، فإن إندفع ، عرفنا رطوبته .

وإنما أوجبنا ما ذكرناه ، لأن الشرط فيما يدرك بطريق واحد ، لا يصح إختلافه على ما مضى ، فيجب فيما يجعله شرطا فى إدراك الحرارة ، أن يجعل ذلك بعينه شرطاً فى إدراك الرطوبة لوكانت مدركة .

وبعد : فكان يجب أن يقطع لنا (١) عند اللمس الفرق بين قليل الرطوبة وكثيرها ، كما ثبت مثله فى الحرارة والبرودة ، وقد عرف خلافه وكان يجب أن يقع الفصل بين مختلفه بالإدراك ، كما ثبت فى نظائره .

وبعد : فكان يلزم أن يصير هيئة للمحل ، فتعاقب الحرارة البروده (٢) ، وبهذا الوجه وماقبله ينفى إدراكهما بالعين ، ويقول : مكان (٣) الحرارة وجوب معاقبتهما اللون . والذى يشتبه ليس إلا أن يقال بإدراكهما من هاتين الجهتين (٤) . فأما ما عداهما ، فالحال لايلتبس فيه . ويقول ، فى نفس إدراكهما بالعين خاصة : إنه كان ينبغى وقوع التفرقة بين الرطب واليابس من غير إختيار ، كما يقع الفصل بين الأسود والأبيض ، ولا نحتاج إلى إختيار .

فأما اليبوسة فهى أبعد عن الاشياء من الرطوبة . وإذا صح فيها أنها لاتدرك ،

(١) و : — لنا (٢) و ، ه : والبرودة (٣) ا : فكان (٤) ا ، ه : — من هاتين الجهتين

فقد يقال : يجب أن لا تكون الرطوبة أيضاً مدركة ، لأنهـا لو أدركت ، لأدركت (١) اليبوسة لأنهما ضدان .

إن قيل : أليست (٢) التفرقة حاصلة (٣) بين الماء والتراب ، فهلا دلت هذه التفرقة على أنهما مدركان؟ قيل له : مجرد الفصل لا يدل على الإدراك على ما مضى في نظائره. على أن تقدم الاختبار هو الذي يفضي إلى الفصل، وإلا فلو رأى أحدنا الماء والتراب إبتداء ولم تتقدم له خبرة ، لم يكن ليفصل . يبين هذا : أن الجليد قد يصير كالحجر ، فلا يقع الفصل . وعلى هذا لا يفرق الماشي على الجيحون بينه وبين الأرض . ومن كان ضعيف القلب لا يعرف أنه ماشي على الجمد كي لا يجبن . فلا يصح إدعاء الإدراك فيها ، والحال [٢٠٤ ب]هذه .

ووجه الفصل هو ما بدأنا بذكره في أول الباب من إندفاع الرطب تحت يد الغامر . ولأن الرطب تتعلق باليد منه (٤) أجزاء عند اللمس دون اليابس . ولهذا لو كانت يد رطبة ، ما عرف إلا بأمر (٥) زائد على اللمس .

فصل

[في ظهور الرطوبة في الأجسام]

الوجوه التي بها تظهر الرطوبة في الأجسام تتفاوت في طريقة الاختبار ، فتعلم الرطوبة في الحجر الصلد والحديد وغيرهما بغير الطريق الذي به نعلم ثبوتهما في الماء ، فصارت الرطوبة في الماء تظهر بخلاف ظهورها في غيره . ولأجل ذلك لم يقع إستبعاد . ولا إشتباه في أن في الماء رطوبة .

ووقعا (٦) في : هل في الحجر والحديد رطوبة أم لا ؟ : فرطوبة الحديد

---

(١) هـ : — لأدركت
(٢) هـ : ليست
(٣) هـ : — حاصلة
(٤) ا ، هـ : منه باليد
(٥) هـ : بإمرار
(٦) لعله يقصد الجبائي وابنه

تتبين (١) بالنار ، لأنها تلينه ، ولهذا يصح ضربه بالمطارق ، وأن يعمل منه صفائح . وفي الخشب بأن يعمل منه نخاع وابنى . وفي هذه الفلزات بأن تصير بالنار بمنزلة المائعات وفي الحجارة بالثقل أو بالإلتزاق الذي فيهما : فهما طريقان . وكذلك في كل ثقيل (٢) ملتزق .

وعلى مثل (٣) هذه الطريقة يظهر الذهب في تراب المعدن بالنار ، ويظهر السمن والزبد بالمخض ، وتظهر الأدهان من هذه الحبوب وغيرها بضروب من العلاج . ثم الحال في هذه الرطوبات يختلف في القلة والكثرة : فإن الكوز من صفر أو نحاس ، إذا رمى من سطح ينشق ، فإن كان من ذهب أو فضة لم ينشق . وعلى هذا يتأتى ثنيه وليه (٤) ، إذا كان من ذهب ، ولا يتأتى ذلك وهو من نحاس .

فصل

[في أن للرطوبة حكماً واحداً]

وليس لكثرة الرطوبات حكم زائد . لأنا إن جعلنا الكلام في أن تصير بالرطوبة ماء ، فالأقرب أن يصير كل جزء منه ماء بجزء من الرطوبة .

وإن كان الكلام في الإلتزاق ، فكثرتها لا تؤثر في قوة الإلتزاق . بل زيادة اليبوسة على الرطوبة أدخل في أن يقوى الإلتزاق عنده ، على ما (٥) بينا في الآجر إذا طبخ .

---

(١) و : تبين
(٢) و : ثقل
(٣) و : — مثل
(٤) و : ليه وثنيه
(٥) هـ : — ما

فصل

[في انتفاء الرطوبة في الهواء]

وليس في الهواء رطوبة . وقد قال أبو القاسم : إن الهواء حار رطب . وذلك لا يصح ، لأن من حق الرطب أن يكون ثقيلا ، ونحن لا نجد للهواء ثقلا [٢٠٥ ا] وإن كان مماساً لنا ، [٢٠٥ ا] متصلا بنا . وأما كونه حاراً فلا يصح ، بل هو إلى أن يكون بارداً أقرب . فإن هذه الفلزات تذوب بالنار ، ثم يصفقها الهواء فتجمد . وعلى مثل هذا يتبع البرد في الشرب صيفاً لعود الهواء إلى ما كان عليه ، وفي الشتاء يكون حاراً لأن الأجزاء الحارة تكمن في الأرض .

ولسنا نقطع في الهواء على يبوسة خالصة ، وإلا لزم ارتفاعه عن هذه الأوراق ، لأن وجودها مضمن(١) باعتماد صعدا .

ولعل الأقرب أن يكون هناك تكافؤ وتمانع . وإن كان يلزم على هذا أيضاً: صعوبة التفريق بين أجزائه ، والله أعلم بلطائف ذلك .

وقد منع أبو القاسم في الأرض أن تكون فيها رطوبة ، فقال : إنها باردة يابسة . كما قال في الهواء : إنه حار رطب ، فكانا عنده على طرفي نقيض . وهذا بعيد ، فإن ما تختص به الأرض من الثقل يوجب أن تكون فيها رطوبة . وكذلك فالذي تختص به من الصلابة والالتزاق يقتضي وجود الرطوبة أيضاً ، فكيف نفاها عنها ، والحال هذه ، وأثبتها في الهواء ، وحاله ما قدمناه .

(١) هـ : تضمن

فصل

[في علة ليونة الحديد]

العلة التي لها يلين الحديد بالنار أنها تذهب بأجزاء يابسة عن الحديد . وإن كان لا يمتنع ذهاب أجزاء رطبة فيما بين ذلك ، فتبقى الأجزاء الرطبة ويظهر فيها اللين . وعلى مثل هذه الطريقة يذوب القار وهذه الفلزات أجمع بالنار ، لأنها تذهب عنها أجزاء يابسة فتصير مانعة لبقاء الأجزاء الرطبة . فاذا صفقها الهواء ، عادت إلى حالها الأولى . وهكذا الحال في الجليد ، لأنه ليس فيه إلا أجزاء الماء وأجزاء الهواء . فاذا ذهبت تلك اليبوسات الحاصلة عن الهواء ، إن جعلنا الهواء يابساً ، أو عن غيره إن لم يصح وجود اليبس فيه(١) ، بقي الماء الخالص . ولابد في الشمع وذوبه بالنار أو غيرها من مثل ما ذكرنا .

ومن سبيل هذه الأجسام التي تذوب ، أن يكون الغالب عليها الرطوبة ، ليصح(٢) ما ذكرناه فيها ، وإلا فلو كانت اليبوسة هي الغالبة ، لجرى مجرى الحجر والطين ، لأن الذوبان فيها وفي أمثالها متعذر ، لما كانت القوة والغلبة فيهما لليبوسة . [٢٠٥ ب]

وأما جمود ما يجمد من هذه الأجسام المائعة ، فهو مختلف بحسب ما فيها من الأجزاء النارية . فما كان خالياً عنها فالجمود إليه أسرع ، وما ثبت فيها من ذلك، كان الجمود بحسبه . فالسهرج(٣) وغيره يكون الجمود إليه أسرع من الجمود إلى البذر . ولا يمكن المنع من ثبوت الأجزاء النارية في هذه المائعات ، لأنك تعلم وقوع الإشتعال والإسراج والإعانة على ذلك بهذه الأجسام . فاما انعقاد البيض

(١) ا ، هـ : ـــ فيه (٢) و : لصح

(٣) و : فالسريج

بالنار ومخالفته فى ذلك سائر الأجسام المائعة ، فلأن فيه لزوجة ، فاذا مسه النار تشبثت (١) به أجزاء منها لزوجته ، فانعقد. فلابد من أن تحصل الغلبة فيه (٢) لليبوسة . واللزوجه على هذا الحد مفقودة فى هذه الأجسام المائعة ، فلهذا لا تنعقد بالنار .

وقد حكى أبو هاشم ، عن أبى على رحمهما (٣) الله ، أنه كان يجعل العلة فى إنعقاد ما ينعقد أن النار تذهب ببعض رطوباته ، فيبقى اليابس منعقدا . وأشار هو إلى الوقف فى ذلك .

وحكى عنه ، فيما قلنا ، أنه يذوب بالنار وغيرها ـ أن النار تذهب بالأجزاء اليابسة وتفرقها ، فيبقى ذلك ذائبا . ثم قال : ليس هو بالجلى عندى ، والله أعلم بتفاصيل هذه الجملة التى ذكرناها .

فصل

[فى سيلان الأجسام]

إعلم أن سيلان الأجسام هو لمدافعة تحصل من بعضها على بعض ، فلهذا لا يفترق الحال بين أن تكون تلك الأجسام يابسة أو رطبة . فإن الماء يجرى وعلة جريته : أن ما فيه من الثقل ممنوع من التوليد فى جهته ، فقد ولد فى خلاف جهته ، وهكذا الحال فى كل مائع ، فيحصل هذا الحكم لأجل التدافع الذى ذكرناه .

والهواء (٤) إن ملىء منه الزق ، ثم فتح رأسه (٥) ، حصلت هناك مدافعة

(١) هـ : تشبث . (٢) و فيها .
(٣) و : رحمهم . (٤) هـ : الهواء .
(٥) و : ــ رأسه .

سببه السيلان فى الرطب من الأجسام . وإن كنا نقطع على أن لا رطوبة فيه [و] إذا لم يمتلىء الزق من الهواء ، وجد هناك إضطراب ، كاضطراب الماء المدافعات التى ذكرناها .

فصل

[فى أن الجسم لا يصير رطبا لمجاورته الرطب]

ليس يصير الجسم رطباً بمجاورة الرطب ، وذلك (١) كما نقول [١٢٠٦] مثله فى الحار والبارد والملون . فاذا ألقى الثوب فى الماء ، فأجزاؤه جاورته . ولو صار فى الحقيقة رطباً ، لكانت المجاورة قد أثرت فى وجود الرطوبة ، فكان يجب ثبوتها عندما نجاور بين جسمين يابسين ، ولكنا نقدر على الرطوبة لقدرتنا على المجاورة .

وبعد فلو صار الجسم رطباً فى الحقيقة بمجاورة الرطب له ، لم يكن ليفترق الحال بين قليل الرطوبة وكثيرها . وقد عرفنا إختلاف حال الثوب بسبب قلة الماء وكثرته .

وبعد : فكان لا تزول الرطوبة عند الثوب بعد قليل . وعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى اللون وغيره من الأعراض . إن مجاورة محلها ، لا توجب فى فى المجاورات أن تصير على مثل صفته .

(١) ا هـ : ــ وذلك

فصل

[في أن للرطوبة محلا]

لا يصح في الرطوبة أن توجد لا في محل، لأن وجودها لا في محل يزيل الاختصاص، فيقتضي كون الأجسام أجمع رطبة. ولأنه كان لا يصح وجود رطوبة ويبوسة في العالم لتضادهما على مجرد الوجود.

وبعد: فكان لا تؤثر في لزوم الإعتماد سفلا ولا في كون التأليف صلابة والتزاقاً. ثم المحل كاف في وجودها، لأن حكمه مقصور عليه فقط، فلا يحتاج إلى أزيد منه، كما قلناه في غيرها ولا يحتاج أيضا إلى محلين، لمثل ما قدمنا القول فيه في اللون وغيره (1).

فصل

[في بقاء الرطوبة وجواز إعادتها]

فأما بقاؤها وصحة إعادتها واختصاص القديم جل وعز بالقدرة عليها، فهو على ما بيناه في الألوان وغيرها، مما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه. فلا وجه للإطالة بذكره.

فصل

[في أن الرطوبة لا تحصل متولدة]

ولا تقع متولدة عن شيء. أما وقوعها عن الأسباب المعروفة، فلا يشتبه الحال فيه ووجودها (2) متولدة عن مثلها، يقتضي توليدها في الحال. ويلزم وجود ما لا يتناهى على ما سلف القول فيه، ويقتضي تزايد الرطوبة في الجسم على

(1) ه: وغير (2) ه: ووجوها.

مرور الزمان. ولا يشتبه أيضاً أن ها هنا من الأعراض المعلومة الثابتة ما يولدها. وأما توليدها لغيرها، فلا يصح، لأنه لا تمكن الإشارة إلى ما يجعل [٢٠٦ب] متولداً عنها.

فإن قال: تولد الحياة بشرط البنية والأمور التي تفتقر الحياة في الوجود إليها. قيل له: إذا لم يكن بد من مجموع أمور، فليست الرطوبة بأن تجعل سبباً أولى منها، أو تشترك الأسباب الكثيرة في توليدها لمسبب واحد، وهذا لا يصح.

فصل

[الرطوبة تضاد اليبوسة]

اليبوسة تضاد الرطوبة قطعاً إذا حصلت الشرائط، لأنا نعلم استحالة حصول الجسم بصفة الرطب وبصفة اليابس، حتى يكون كالماء والنار. ولا وجه لهذه الاستحالة إلا تضاد المعنيين اللذين ذكرناهما من رطوبة ويبوسة ولا شيء من الموجودات يقطع بمضادته للرطوبة سوى ما قلناه، ولا أن يكون ها هنا ما يقطع بمضادته اليبوسة(1) سواها.

فإن قيل: هلا كانت الخشونة مضادة للرطوبة، واللين مضاداً لليبس؟

قيل له: قد بينا أنهما تأليفان على وجوه مخصوصة، ولا يقع بين التأليف وبين الرطوبة واليبوسة تناف ولا تضاد. فأما تجويز ضد ثالث لهما في المقدور، فيصح أن يجرى الكلام فيه مجرى غيره مما يختص القديم بالقدرة عليه من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك، لأنا نجوز لهذه الأشياء أضداداً في المقدور، ويكون حكم هذا الضد الثالث، لو ثبت، لزوم الاعتماد به في بعض هذه الجهات

(1) ه: — لليبوسة

الأربع . وإنما تنفى فى المقدور أن يكون له ضد آخر غير الثابت ، إذا كان مما قد قامت فيه دلالة تخصه ، أو كان مقدوراً لنا ، ثم لم يتعذر(١) علينا إلا إيجاده ، وإيجاد هذا الضد الثانى . ولا يصح منا إيجاد(٢) ثالث فتنفى كونه مقدوراً وإلا كنا قادرين عليه .

فصل
[فى تضاد بعض الرطوبات]

فأما مضادة بعض الرطوبات بعضاً ، فمما قد اختلف فيه قول أبى هاشم : فربما(٣) قال : إن رطوبة الماء جنس ورطوبة الأدهان جنس ، ورطوبة الرصاص جنس ، ورطوبة الزئبق جنس ، وبعض هذه الأجناس يضاد بعضاً(٤) .

وربما جرى فى بعض(٥) كلامه [٢٠٧ ا] أنه ليس إلا جنس واحد يختلف بالخلط وبالوقوع على وجوه مخصوصة ، كما ثبت مثله فى التأليف .

واعلم أنه لا شبهة فى أن رطوبة الماء جنس واحد لاشتراك الكل فيما عليه فى ذاته . ولأنه لا وجه ينبىء عن الاختلاف . وعلى هذه الطريقة زال الالتباس فى كون اليبوسة جنساً واحداً . وإنما الكلام فى الدهنية والزئبقية وغيرهما وكلا القولين يتقارب ، والحال فى نصرتهما وصحتهما .

أما القول بأنها جنس واحد : فلأنه إذا أمكن صرف هذا الاختلاف إلى

(١) ا ، هـ : ثم متعذر
(٢) هـ : أيجد
(٣) هـ : + أن
(٤) و : تضاد بعضها
(٥) و : — بعض

مضامة أجزاء يابسة ، وإلى وقوع الخلط على وجه مخصوص ، فلا وجه لإفراد كل من ذلك جنساً على حده . وليس للطعوم والروائح تأثير فى هذا الباب ، فنجعل الحكم مختلفاً لأجلها .

وبعد : فلو ثبت فيها التضاد ، لكان لكل جنس صفة تختص(١) ذاته ، ولا يمكن ذلك فى هذه الأجسام الرطبة . ومن نصر القول الأول يقول ها هنا أحكام تختلف على هذه المعانى ، فإن رطوبة الماء إذا صادفت يبوسة فى محل آخر ، صار التأليف إلتزاقاً . وليس كذلك رطوبة الدهن . ويثبت فى رطوبة الزئبق من صعوبة التفريق ما لا يثبت فى رطوبة الماء . فهذا مما يمكن أن يقال .

وأما القول الثانى فنصرته تكون بما عرفنا من استحالة كون الجسم الواحد بصفة الماء وبصفة الدهن ، وهما على ماهما عليه ، وليس ذلك إلا لتضاد هاتين(٢) الرطوبتين .

ولقائل أن يقول : إذا جوز فى الدهن أن يكون قد تخللته أجزاء يابسة ، وكان الماء قد شاعت الرطوبة فى أجزائه ، حتى لا يبوسة فيه ، لم تمتنع إستحالة كون الجسم بهذين الوصفين ، وإن كان جنس الرطوبة واحداً . لأن ها هنا ما هو أزيد من التضاد ، وهو النفى والإثبات .

فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ثبوت التضاد بين الرطوبات ونفيه [٢٠٧ ب] ، وليس التوقف فى ذلك(٣) مما يضر فى شىء من الأصول . وهذا آخر الكلام فى الأعراض المختصة بالمحال(٤) . والحمد لله حق حمده وصلواته على محمد رسوله وعبده وعلى آله الطاهرين من بعده وسلامه .

(١) ا ، هـ : تخص
(٢) و : لتضادهما بين
(٣) و . هذا
(٤) ا ، هـ : بمحال

تم الجزء الأول من كتاب التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض . ويتلوه إن شاء الله فى الجزء الثانى الكلام فى الحياة[1] . وكان الفراغ منه يوم الأحد لتسع ليال بقين من شهر شعبان من سنة خمس وستمائة بمدينة جوف عمرها الله بملك مالكها أمير المؤمنين المنصور بالله الإمام الصوام القوام المجاهد فى سبيل الله والداعى إلى دينه الذى لا إمام المسلمين فى عصر سواه ، ولا خليفة فيهم إلا إياه : أبى محمد عبد الله بن حمزة بن سليمان بن حمزة بن على بن حمزة بن أبى هاشم الحسن بن عبد الرحمن بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل بن ابراهيم بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب ، سلام الله على كافتهم ورحمته وبركاته وحسبنا الله ونعم الوكيل .

تعليقات على بعض الأعلام

(١) انتهت إلى هنا النسخة و

توجه نظر القارىء إلى أننا قد جعلنا التعليقات على الأعلام الواردة فى النص هنا فى آخر الكتاب لعدة أسباب : منها كثرة عدد الأعلام الواردة فى صفحة واحدة مما يتعذر عملياً أن نعلق عليها كلها فى الهامش .

كما أن من الأعلام من يتكرر فى عدة صفحات من النص مما كان يتطلب منا أن نشير دائماً فى الهامش إلى سبق وروده ، وأن نعلق عليه بوجوده صفحة رقم كذا .

ولقد كان من أهم الأسباب التى جعلتنا نؤخر التعليقات إلى هذا الموضع ، شعورنا بأن وضع التعليق فى الهامش ضمن صفحات النص يشتت ذهن القارىء بين الاهتمام بما فى الهامش ومتابعة الفكرة فى النص ، فكان الأسهل عملياً وفنياً هو جعل الأعلام فى نهاية الكتاب حتى يمكن الإفادة منها بصرف النظر عن الرجوع إلى النص .

ومن أجل هذا ، وزيادة فى سهولة الرجوع اليها جعلناها مرتبة ترتيباً أبجدياً، وليس بحسب ورودها فى النص كما يتبع فى معظم الأحيان ، ولا بحسب ترتيبها التاريخى الذى كان غايتنا المقصودة فى وضع الأعلام ، ولكننا فضلنا هذه الطريقة الأكثر شيوعاً ، وهى بحسب الحروف الأبجدية العلَم حتى يمكن الباحث عن علَم ما أن يصل اليه بسهولة .

وننبه إلى أننا حين وضعنا إسم العلم فى هذا الترتيب ، فإنما كان ذلك على أساس استعمال أكثر أسمائه شيوعاً وشهرة ، وربما توقف ذلك على بلدته أو كنيته أو مهنته ، أو لقب أطلق عليه وكان لصيقاً باسمه فى شتى العصور والمواضع .

كما نعتذر للقارىء عن بعض الاعلام التى لم نتناولها فى التعليقات ، وليس ذلك عن إهمال من جهتنا بقدر ما هو اكتفاء بشيوع صيت هذا البعض ، مثل أرسطو وإقليدس وأفلاطون وغيرهم ، فضلا عن أن محور اهتمامنا فى التعليقات يدور فى المقام الأول والأخير حول مفكرى الإسلام ممن ورد فى سياق النص، وتردد فى أكثر من موضع منه .

وما يقال على الأعلام يمكن أن يقال بشأن بعض الفرق الإسلامية التى تناولناها بشىء من التعليق يسير .

١ - ابن الاخشيد + ٣٢٦ هـ

هو أبو بكر أحمد بن معجور بن الإخشيد من رجال منتصف القرن الرابع الهجرى ، وهو من أفاضل معتزلة بغداد ، ومن صلحائهم وزهادهم ، تلميذ عباد بن سلمان الصيمرى . وهو من أصحاب ابن رزام الكوفى ، وهو من الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة ، له معرفة بالعربية والفقه ، ومن تلاميذه أبو حفص المصرى ، ومن تصانيفه كتاب (نقل القرآن) وكتاب (الإجماع) وكتاب (اختصار تفسير الطبرى) .

والإخشيدية ، أتباعه ، كانت تكفر أبا هاشم الجبائى والبهشمية أتباعه ، كما ذكر المرتضى اليمانى فى (إيثار الحق على الخلق) ، الاعلام جـ ١ ص ١٦٥، لسان الميزان جـ ١ ص ٢٣١ .

٢ - ابن خلاد

هو على بن خلاّد ، ويعد تلميذاً لأبى هاشم الجبائى ، إذ يذكر الفرذاذى فى (القاموس المحيط) أن ابن خلاّد تلق علم الأصول (الكلام) عن أبى هاشم

الجبائى ، وأعطاه لتلميذه أبى عبدالله البصرى . وله كتاب باسم كتاب الأصول، وكتاب شرح الأصول ، كما يذكر الحاكم الجشمى فى (شرح عيون المسائل مخطوط ، لوحة رقم ٧٣) . ويذكر البعض أنه قد اشترك فى إملاء كتاب (شرح الأصول الخمسة) للقاضى عبد الجبار ، وفى هذا يقول الحاكم الجشمى : « وقدم أبو على بن خلاد البصرة وهو يملى شرح الأصول ، وفيهما الخالدى ، وهو يميل إلى الإرجاء ، فسئل أن يقدم الكلام فى الوعيد ففعل ، وتوفى ولم يتم الشرح ، ثم أملى قاضى القضاة التكملة » .

وينسب أستاذنا الدكتور أبو ريده ، اليه كتاباً كان (ديوان الأصول) للنيسابورى شرحاً وتعليقاً عليه .

٣ - ابن الراوندى + ما بين سنة ٢٤٥ : سنة ٢٥٠ هـ

هو أبو الحسين أحمد بن يحي بن اسحاق الراوندى ، العالم المشهور ، كانت ولادته بين سنة ٢٠٥ إلى سنة ٢١٥ ووفاته بين سنة ٢٤٥ : ٢٥٠ هـ . له مقالة فى علم الكلام ، وكان من الفضلاء فى عصره ، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً . كما يذكر ابن خلكان (فى وفيات الاعيان) .

ويذكره ابن المرتضى فى الطبقة الثانية من المعتزلة ، ويحكى عنه أنه جرى منه ما جرى وانسلخ من الدين وأظهر الإلحاد والزندقة ، وطاردته المعتزلة ، فوضع الكتب الكثيرة فى مخالفة الإسلام ، وصنف : كتاب (التاج) وكتاب (فضائح المعتزلة) الذى نقضه الخياط فى كتابه (الانتصار) وله كتب كثيرة ذكرها البلخى فى (قطعة الفهرست) ويقول عنها أنها من كتب صلاحه ومنها : كتاب (الطبائع) وكتاب (خلق القرآن) وكتاب (الإبتداء والإعادة) .

٤ — ابن شبيب

أبو بكر محمد بن عبدالله بن شبيب البصرى ، هو وأبو شمر ومويس بن عمران من أصحاب النظام ، إلا أنهم خالفوه فى الوعيد ، وفى المنزلة بين المنزلتين . وقالوا صاحب الكبيرة لايخرج من الإيمان بمجرد ارتكاب الكبيرة . وقال عنه الشهرستانى أنه من مرجئة القدرية تارة ، ومن الخوارج تارة أخرى (الملل والنحل ص ٤١ ، ١٠٤) وابن المرتضى ذكره فى الطبقة السابعة من المعتزلة (المنية ص ٤٠) .

ويذكر البعض عنه أن له كتاباً جليلا فى التوحيد ، ولما قال بالإرجاء تكلم على المعتزلة بالنقض ، قال أنا وضعت هذا الكتاب فى الارجاء لأجلكم ، فأما غيركم فإنى لاأقول ذلك .

٥ — ابن عياش

أبو اسحق ابراهيم بن عيّاش البصرى ، أحد أساتذة القاضى عبد الجبار ، أخذ عن أبى على الجبائى ، قال عنه القاضى : وهو الذى درسنا عليه أولا ، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم ، وكان لعلمه وورعه يحضر مجلسه كثير من أهل بغداد ، وله كتب كثيرة منها (إمامة الحسن والحسين) وكتاب (إيضاح البرهان) وهو من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة .

٦ — البصرى + ٣٦٩ هـ

أبو عبدالله محمد بن الحسن بن على البصرى + ٣٦٩ هـ يذكره ابن متوية فى مواضع كثيرة من تذكرته ، ظهر بعد الجبائيين ، خاصة تحت ظل البويهيين هو وأبى الحسين البصرى + ٤٣٧ هـ وأبى اسحق ابراهيم بن عياش ، وهو أحد شيوخ القاضى عبد الجبار وتلاميذه ، والزمخشرى . .

٧ — الزبيرى

أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيرى ، كان فى أواخر القرن الرابع الهجرى ، ينشر الاعتزال فى أصفهان . ولقد أخذ الاعتزال من يحي بن بشر الإرجانى تلميذ أبى الهذيل العلاف .

٨ — الرازى الطبيب + ٣٢٠ هـ

أبو بكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب + ٣٢٠ هـ ، من أعلام فلاسفة عصره الا أن الطب عليه أغلب ، تولى العلاج وإدارة المستشفيات طويلا حتى عمى ، كما كان له اهتمام عظيم بالكيمياء ، ولا يعتبر من لايحيط بها فيلسوفاً .

واشتهر عنه عداوته للكلام ، وعدم تعمقه فى دراسة الفلاسفة اليونانيين ، ونزعته التشاؤمية التى تغلب الشر على الخير فى هذا العالم . وربما كان علة نزعته هذه ما رأى من آلام المرضى والزمنى وشقائهم . واشتهر بإباحيته وتحلله من كثير من النواهى والأوامر الدينية . وله مؤلفات عديدة أشهرها رسائله التى نشرها بول كراوس .

وكان الرازى هذا يطعن فى النبوة ، ويزعم أنها لا تتفق مع الحكمة وانها السبب فى الهلاك والعداوة بين البشر . وقد ردّ على الرازى الطبيب رازى آخر هو أبو حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٢٥ هـ فى كتاب اسماه (أعلام النبوة) فند فيه آراءه .

٩ — الارجانى

يحي بن بشر الإرجانى ، وهو من تلامذة أبى الهذيل العلاف هو وعبد الله الدباغ ويعده ابن المرتضى فى الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، وروى

عنه القول بتناهي الحركات ، وأنه تاب عن ذلك فيما بعد . كما يذكر القاضي عبد الجبار : أن أبا بكر محمد بن الزبير أخذ الإعتزال عن يحي بن بشر الإرجاني تلميذ أبي الهذيل ثم نشر طريقة أبي الهذيل في أصفهان .

١٠ — الاسكافي + ٢٤٠ هـ

محمد بن عبد الله الإسكافي ، وكنيته أبو جعفر ، توفي سنة ٢٤٠ هـ . ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة . ولقد أخذ العلم عن الجعفرين (جعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر) . وله كتب في تفضيل علي بن أبي طالب على أبي بكر ، ولذلك فهو يعتبر من رؤساء متشيعة المعتزلة . وله ردود على قول أبي الهذيل بتناهي حركات أهل الخالدين . ويحكي عنه المقريزي قوله أن الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء ولا يقدر على ظلم الأطفال والمجانين .

ويروي ابن النديم كيف أن المعتصم كان يعظمه جداً ، وهو بغدادي أصله من سمر قند وله مناظرات مع الكرابيسي وغيره . وإليه تنسب الطائفة الإسكافية (أنظر أعلام الزريكلي ص ٩٢ جـ ٧ ، خطط المقريزي ص ٣٤٦ جـ ٢ ، لسان الميزان ص ٢٢١ جـ ٥) .

١١ — الأشعري + سنة ٣٣٠ هـ

أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠ هـ . كان معتزلياً ثم رجع عن الاعتزال بعد المناظرة العنيفة المشهورة ، مع استاذه وزوج أمه أبي علي الجبائي ، فيما يتصل بوجوب فعل الأصلح على الله تعالى أنظر هذه المناظرة في وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٣٩٨ . وأهم كتب الأشعري (مقالات الاسلاميين) و (مقالات غير الاسلاميين) و (جمل المقالات) الذي بين فيه مقالات الملحدين وجمل أقاويل الموحدين . وكذا كتاب (اللمع) وكتاب (الإبانة) وله رسائل

عدة منها رسالة في استحسان في علم الكلام . والأشعري هو صاحب مدرسة الأشعرية ، وهي المدرسة المشهورة بالقول بالكسب ، أي كسب العباد لأفعالهم ، وهي مرتبة وسط بين الجبر المطلق والاختيار الحر . ومن أتباع الأشعرية الباقلاني والجويني والغزالي والشهرستاني .

١٣ — الاصم

هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الاصم ، من طبقة أبي الهذيل العلاف ، وعن كبار مفسري القرآن المعتزليين ، يفسر المحكمات بأنها الحجج الواضحة التي لا حاجة لمن يتعمد إلى طلب معانيها ، فالمحكم هو الواضح ، والمتشابه هو ما يوهم الغموض . كان تلميذاً لأبي الهذيل العلاف إلى جانب النظام الذي اختلف معه فيما بعد .

١٣ — الأصمعي

عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي أبو سعيد الأصمعي : راوية العرب ومن أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان ، نسبه إلى جده أصمع ، ومولده ووفاته بالبصره ، كان الرشيد يسميه شيطان الشعر . له تصانيف كثيرة منها (الإبل) و (الاضداد) و (خلق الإنسان) و (المترادف) و (الفرق) أي الفرق بين أسماء الاعضاء من الإنسان والحيوان .

١٤ — بشر بن المعتمر + سنة ٢١٠ هـ

أبو سهل الهلالي بشر بن المعتمر ، رئيس معتزلة بغداد ، المتوفى عام ٢١٠ هـ ذكره ابن المرتضى في الطبقة السادسة . تتلمذ على معمر بن عباد السلمي ، وأخذ مصطلح الأصول الخمسة عن عمرو بن عبيد وبشر بن سعيد . له قصيدة من أربعين ألف بيت ، رد فيها على جميع المخالفين . وقيل للرشيد إنه رافضي ، فحبسه فقال

في الحبس شعراً . وهو أول من قال بفكرة التوليد ، أي حدوث أفعال بواسطة أفعال من جهتنا وتستند إلينا حقيقة ، مثل الألم الذي يحدث في شخص بسبب ضربنا إياه ، أو مثل الشبع الذي يحدث عن الأكل . . . الخ من هذه الأفعال التي نجد لها تفصيلا في مذهب المعتزلة في التوليد (راجع ما كتب في بحث عن التوليد عند متكلمي الإسلام اعداد : سامي نصر لطفي)

ويقال إن جميع معتزلة بغداد كانوا من مستجيبيه ، تنسب إليه الطائفة البشرية منهم ، له مصنفات في الاعتزال ، مات ببغداد .

١٥ — البلخي الكعبي + سنة ٣١٩ هـ

أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي المتوفى سنة ٣١٩ هـ تلميذ أبي الحسين الخياط صاحب كتاب (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد وابن المرتضى يعد البلخي في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة ، ويظهر أنها تشتمل على من مات من المعتزلة في النصف الأخير من القرن الثالث أو في أوائل القرن الرابع ، وكان الجبائي يفضل البلخي على استاذه الخياط . ويحكى أن البلخي لما أراد الانصراف من أستاذه إلى خراسان أراد أن يمر على أبي علي الجبائي ، فسأله أبو الحسين الخياط بحق الصحبة ألا يفعل ، لأنه خاف أن ينسب إلى أبي علي . وهو من أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة في الكلام وأعرفهم بأقوالهم . وكان أبو القاسم يطابقه بعد العود إلى خراسان حالا بعد حال ليعرف من جهته ما خفي عليه . ولقد ألف البلخي كتاباً في رجال المعتزلة ومقالاتها استفاد ابن المرتضى منه في كل صفحة من كتابه ، وله كتاب (محاسن خراسان) ذكره صاحب الفهرست ، وصاحب معاهد التنصيص .

أ

١٦ — ثمامة بن اشرس

أبو معن ثمامة بن اشرس النميري ، من كبار المعتزلة ، وأحد الفصحاء البلغاء المتقدمين ، كان له إتصال بالرشيد ثم بالمأمون . وكان ذا نوادر وملح . وأراد المأمون أن يستوزره فاستعفاه . وعده المقريزي في رؤساء الفرق الهالكة ، وأتباعه يسمون الثمامية نسبة إليه ، وأورد بعض ما انفردوا به من الآراء والمعتقدات وقال ابن حزم : وكان ثمامة يقول : إن العالم فعل الله بطباعه ، وقال الجاحظ : ما علمت أنه كان في زمانه قروي ولا بلدي من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف ولا من سهولة المخرج ، مع السلامة من التكلف ، ما كان بلغه ثمامة .

أنظر : (حـ ٢ ص ٨٦ الأعلام ، حـ ٢ ص ٨٣ لسان الميزان ، حـ ١ ص ١٧٣ ميزان الاعتدال ، حـ ١ ص ٦١ البيان والتبيين ، حـ ٢ ص ٣٤٧ خطط المقريزي ، حـ ٧ ص ١٤٥ تاريخ بغداد .

١٧ — الجاحظ + سنة ٢٥٥ هـ

عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان ، وهو كناني النسب توفي عام ٢٥٥ هـ ومن الطبقة السابعة عند ابن المرتضى . أعظم رجل أخرجته مدرسة النظام ، كان أديباً وفيلسوفاً طبيعياً ، يرى أن العالم الحق يجب أن يضم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ، ويرى أن المعارف كلها ضرورة طباع ، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعباد كسب سوى الإرادة ، ويحصل الفعل طباعاً . كان الجاحظ مؤلفاً مكثراً ، وأهم كتبه (الحيوان) و (البخلاء) و (البيان والتبيين) .

١٨ — الجبائي (أبو علي) + سنة ٣٠٣ هـ

محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان المعروف بالجبائي ، مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه ، ولد سنة ٢٣٥ هـ بالبصرة وتوفي عام ٣٠٣هـ. أخذ علم الكلام عن أبي يعقوب الشحام ، وكان يعظم أبا الهذيل كثيراً ، ويتابعه في كثير من النظريات والآراء . ويقول في ذلك : «ما كان في الدنيا – بعد الصحابة – أعظم من أبي الهذيل ، إلا من يكون قد أخذ عنه ، كواصل وعمرو» . وكان يحل الجاحظ محله من الاحترام كذلك رغم رفضه لمذهبه في المعرفة والأفعال . يقول الملطي : «إنه وضع أربعين ألف ورقة ، وتفسيراً للقرآن في مائة جزء ، وشيئاً لم يسبقه أحد مثله» . وكانت له عناية بالرد على الفلاسفة والملحدة ، وتقرير العدل والتوحيد . ومن أهم تصانيفه كتاب (الأسماء والصفات) و (اللطف) و(التعديل والتجوير) ، ومن تلامذته أبو هاشم الجبائي ، والأشعري ، وأبو محمد ابن عمر الصيمري ، وأبو بكر بن حرب التستري ، وأبو عمر بن محمد الباهلي . (أنظر : الأعلام جـ ٧ ص ١٣٦ ، خطط المقريزي جـ ٢ ص ٣٤٨ ، وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٨٢ ، دائرة المعارف الاسلامية جـ ٦ ص ٢٧٠ / ٢٧٤).

١٩ — الجبائي (أبو هاشم) + سنة ٣٢١ هـ

أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي من إبنة خاله ابي محمد بن عيسى المتكلم ابن المتكلم المعتزلي ابن المعتزلي ، واليه تنسب فرقة الهاشمية أو البهشمية أو البهاشمة من المعتزلة (البداية والنهاية جـ ١ ص ١٢٥) . له مؤلفات في شتى موضوعات علم الكلام والمعرفة الدينية ، وهو في ذلك نسج على منوال أبيه في اهتمامه بتسجيل آرائه في كتب يدفعها لتلاميذه ولعامة الناس ، ويحكى عنه أنه قد وضع مائة وستين كتاباً في الجدل في أيام قلائل (التنبيه والرد ، الملطي ص ٢٢).

ومن أهم كتبه (استحقاق الذم) و (الجامع الكبير) و (الجامع الصغير) و (العسكريات) و (البغداديات) و (الاستطاعة) و (الأبواب الكبير) و (الأبواب الصغير) و (نقض المعرفة) و (النقض على أرسطاطاليس في الكون والفساد) .

عندما كتب الرازي عن فرق المعتزلة جعل الجبائية الفرقة ١٢ ، والبهشمية الفرقة ٢٤ ، (أنظر أعتقاد فرق المسلمين والمشركين) للرازي ، ومن أتباع مذهبه الصاحب بن عباد ، والقاضي عبد الجبار . (أنظر الاعلام جـ ٤ ص ١٣٠ / ١٣١ ، خطط المقريزي جـ ٢ ص ٣٤٨ ، وفيات الأعيان جـ ١ ص ٢٩٢ ، البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٧٦ ، ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ١٣١ . تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٥٥).

٢٠ — جعفر بن حرب + ٢٣٦ هـ

أبو الفضل جعفر بن حرب ، أحد كبار المعتزلة الاتقياء الزهاد ، من الطبقة السابعة ولكن سنة وفاته لم تذكر عند ابن المرتضى . ولقد تتلمذ على أبي الهذيل ، وعرف بنقل الأخبار عنه ، والسعي في الرد عليه ، فوضع علية كتاباً سماه (توبيخ أبي الهذيل) وكتاباً آخر سماه (كتاب المسائل في النعيم) . ناظر أبو يعقوب السكاك الرافضي أبا جعفر في مسألة علم الله فقطعه .

٢١ — جعفر بن مبشر

ثاني الجعفرين هو أبو محمد جعفر بن مبشر ، وكان يلقب بالقصبي . وهو فقيه وعالم كبير ، كان مفضلا على النساك البغداديين بعد أبي موسى المردار ، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ولم يذكر سنة وفاته

كما هو الحال بالنسبة لسميه السابق . ولقد تتلمذ الجعفران على أبي الهذيل ، ثم أخذا عن أبي موسى عيسى بن صبيح المردار ، وكان لهما الفضل على الإسكافي ولجعفر بن مبشر كتب في الفقه والكلام مثل : (السنن والأحكام) وكتاب (الناسخ والمنسوخ) وكتاب (الطهارة) و (الأشربة) و (كتابه على أصحاب الرأي والقياس) و (كتابه على أصحاب المعارف) .

وكان يضرب المثل بالجعفرين في العلم والعمل كما يضرب المثل في حسن السيرة بالعمرين .

٢٢ — حفص الفرد

أبو عمرو حفص الفرد ، وكان يكنى بأبي يحيى . من أكابر المجبرة ، نظير النجار ، وكان من أهل مصر ، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل ، وكان في أول الأمر معتزليا ، ثم قال بخلق الأفعال. ذكر صاحب الفهرست كتبه وفيها كتاب في (المخلوق) وهو في الرد على أبي الهذيل وعلى المعتزلة وعلى النصارى ، وعدّه صاحب الكواكب السيارة في طبقة ابن عليّة الذي مات سنة ٢١٨ هـ . ومما يجدر ذكره أن حفص الفرد هذا غير حفص بن سالم التلميذ الثاني لواصل بن عطاء والذي ناظر جهماً فقطعه ، وأرجع جهماً الى قول المعتزلة .

٢٣ — الخياط + بعد عام ٣٠٠ هـ

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط ، من أعيان معتزلة بغداد ، ذكره ابن المرتضى ضمن الطبقة الثامنة . استاذ أبي القاسم البلخي وعبد الله بن أحمد. والخياط كان عالماً فاضلا من أصحاب جعفر بن مبشر ، وله كتب كثيرة

في النقوض على ابن الراوندي ، وكان فقيهاً وصاحب حديث ، واسع الحفظ لمذهب المتكلمين . ويذكر الشهرستاني أن أبا الحسين الخياط وأحمد بن علي الشطوي صحبا عيسى الصوفي . ثم لزما أبا مجالد . وتتلمذ الكعبي لأبي الحسين ومذهبه بعين مذهبه . ومن أهم كتب الخياط هو كتاب (الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد)

٢٤ — الصيرفي + سنة ٣٣٠ هـ

محمد بن عبد الله الصيرفي ، أبو بكر ، أحد المتكلمين الفقهاء من الشافعية ، من أهل بغداد . قال أبو بكر القفّال : كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، له كتب منها : (البيان في دلائل الاعلام على أصول الأحكام) وهو كتاب في أصول الفقه ، وله كتاب أيضاً في (الفرائض) وهو في الفقه أيضاً . (أنظر وفيات الأعيان حـ١ ص ٤٥٨ ، الوافي بالوفيات حـ٣ ص ٣٤٦ ، طبقات الشافعية حـ٢ ص ١٦٩ ، مفتاح السعادة حـ٢ ص ١٧٨ والأعلام حـ٧ ص ٩٦) .

٢٥ — الصيمري + سنة ٢٥٠ هـ

عباد بن سليمان الصيمري ، كان معاصراً للعلاف ، وكان من قادة الاعتزال في البصره وهو من الطبقة السابعة من المعتزلة، ومن أصحاب هشام بن عمرو الفوطي ، وكانت له مناظرات مع ابن كلاب المتوفى سنة ٢٤٠ هـ . وهو استاذ أبي بكر بن الاخشيد ومن أهم آرائه كما يذكر الاشعري والشهرستاني : أنه كان يرى أن معنى قولنا في الله أنه قديم ، أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل ، هو أنه قديم ، بل وأنكر القول بأن الله كائن فتقدم المحدثات ، وقال خلق الله الخلق سبحانه لا لعلة. (انظر: الملل والنحل ص ٩٢ ومقالات الاسلاميين حـ١ ص ١٨٠ ، ٢٥٢) .

٢٦ — الصيمري

محمد بن عمر الصيمري من الطبقة التاسعة حسب تقسيم القاضي عبد الجبار كما

حكاه ابن المرتضى . عرف بالعلم والزهد ، وهو صاحب كتب ومناظرات ، كان تلميذاً مقربا من أبى على الجبائى ، ومغالياً فى معاداة ابنه أبى هاشم الجبائى . (أنظر : طبقات المعتزلة ص ٧٦) .

٢٧ — الصيمرى + ٤٣٦ هـ

أبو عبد الله الحسن بن على الصيمرى ، كان شيخ الحنفية ببغداد ، درس على القاضى عبد الجبار ، وهو من تلامذته المباشرين . ولعل هذا الصيمرى ، هو ما قصده ابن متويه فى تذكرته ، والذى ردد آراءاً كثيرة منسوبة إلى هذا الاسم ، بحسبانه كان معاصراً اه ومن زملائه فى مدرسة قاضى القضاه عبد الجبار بن أحمد .

٢٨ — ضرار

ضرار بن عمرو الذى ظهر فى أيام واصل بن عطاء، من رجال منتصف القرن الثالث الهجرى ، ويذكر ابن النديم أن بشر بن المعتمر وضع عليه كتاباً اسمه (كتاب الرد على ضرار) . ويذكر ابن المرتضى أنه أنكر عذاب القبر وأن له كتابا سماه (كتاب التحريش) ويذكر الخياط أن الرافضى (ابن الراوندى) ينسبه إلى المعتزلة ، وهو ينكر ذلك ، وأنه قال بالماهية والمخلوق فحكم عليه بالتشبيه ، وهو يعد من الجهمية . وله فرقة سميت باسمه هى الضرارية، وهى من فرق الجبرة.

٢٩ — عبد الجبار (قاضى القضاه) + سنة ٤١٥ هـ

عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار الهمذانى الأسد أبادى ، قاضى القضاه، مفكر المعتزلة الكبير المتوفى سنة ٤١٥ هـ . وهو استاذ ابن متوية + سنة ٤٦٩ هـ كما ذكرنا فى تقديم الكتاب ، وهو تلميذ أبى اسحق بن عياش وأبى عبد الله البصرى ، له تصانيف كثيرة (ذكر بعضها بروكلمان فى الملحق رقم ١ من كتابه تاريخ الأدب العربى ص ٣٢٣ ، ٣٢٤) . أهمها (شرح الأصول الخمسة) (والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل) بأجزائه العشرين ، والذى يعد بحق دائرة

معارف كلامية ، وخاصة للمعتزلة ، وكذا كتاب (المحيط بالتكليف) الذى جمعه ابن متوية وغير هذه الكتب كثير منها المطبوع ومنها المخطوط . (أنظر : جـ ٤ ص ٤٧ الأعلام ، جـ ٣ ص ٣٨٦ لسان الميزان ، جـ ١١ ص ١١٣ تاريخ بغداد ، جـ ٣ ص ٢١٩ طبقات السبكى ، ص ١٢٦٩ معجم المطبوعات) .

٣٠ ـ العلاف + ٢٣٥ هـ

أبو الهذيل بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول المعروف بالعلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ ، معتزلى تأثر بالفلاسفة اليونانية ، من أشد من رد على الدهرية ، معروف بالفصاحة وسعة المعرفة ، ناظر هشام بن الحكم فى مكة . ومن أصحابه من وافق (فضل الحذاء وابن حائط) ومن تلامذته (النظام) وهشام بن عمرو الشيبانى المعرف بالفوطى ، وأبو يوسف يعقوب بن الشحام البصرى . وللعلاف مقالات فى الاعتزال ومجالس ومناظرات وكان حسن الجدل ، قوى الحجة ، سريع الخاطر ، كف بصره فى آخر عمره ، وتوفى بسامرا . وله كتب كثيرة منها كتاب سماه (ميلاس) على اسم مجوسى أسلم على يده . (أنظر وفيات الاعيان جـ ١ ص ٤٨٠ ، لسان الميزان جـ ٥ ص ٤١٣ ، مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٩٨ ، تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٣٦٦ ، دائرة المعارف الإسلامية جـ ١ ص ٤١٦ ، نكت الهميان ص ٢٧٧ ، الأعلام جـ ٧ ص ٣٥٥) .

٣١ ـ عمرو بن عبيد + ١٤٤ هـ

عمرو بن عبيد بن باب أبو عثمان ، من البصرة ، أحد أعيان المعتزلة القديمة ، كان من أصحاب واصل بن عطاء وزوجه أخته ، خرجا على أبى الحسن البصرى فى مسألة مرتكب الكبيرة ، وقالا بأنه من منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان . وكان من شيوخ أبى الهذيل . وكان أبو عثمان من الزهاد العاكفين على العبادة والدين . (أنظر : ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٩٤ ، والمنية والأمل ص ٢٢)

٣٢ ـ محمد بن شجاع + ٢٦٦ هـ

محمد بن شجاع الثلجي المعتزلي المتوفى عام ٢٦٦ هـ حاول أن يتفادى مشكلة القدم والحدوث كلها ، فقال إن القرآن كلام الله ، وأنه محدث ، كان بعد أن لم يكن وبالله كان ، وهو الذي أحدثه ، ولكنه لم يخض في مشكلة ما إذا كان القرآن مخلوقاً أم غير مخلوق .

٣٣ - معمر

أبو عمرو معمر بن عباد السلمي ، عاش في أيام هارون الرشيد ، ولقد أدرجه ابن المرتضى في الطبقة السادسة ، أي في طبقة النظام وأبي الهذيل . وكان معمر تلميذاً لأبي عثمان الطويل تلميذ واصل بن عطاء ، وكان أستاذاً لبشر بن المعتمر وعيسى المردار . وكان أكثر تشديداً في نفي الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق ، ويرى أن الله لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره لأن هذا يؤدي إلى التعدد في ذاته . ومما اشتهر به معمر هو مذهبه في المعاني ، فالحركة والسكون والمماثلة والمخالفة ليست أشياء بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني ، وهو يرى أن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد .

٣٤ ـ الناشي

أبو العباس عبدالله بن محمد الناشي ، ذكره ابن النديم فيمن اشتهروا بالزندقة وقول المانوية إلى جانب الوراق والجيهاني . وينسب المسعودي اليه رداً شعرياً على الكندي في متابعته لليونان . (أنظر : الفهرست ص ٤٨٦ ، مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٤٣)

٣٥ ـ النجار

هو حسين النجار من الجبرة ، صاحب مدرسة النجارية ، أخذ مذهبه عن بشر المريسي الذي مات في بغداد سنة ٢١٩ أو سنة ٢٢٨ هـ . وحكى ابن النديم عن مناظرة دارت بينه وبين النظام . وابن الراوندي يعتبر جهماً وضراراً وحفصاً الفرد وحسيناً النجار وسفيان وبرغوثاً من المعتزلة ، لأنهم قالوا بخلق القرآن وهو قول المعتزلة . (أنظر الفهرست ص ١٧٩ ، الانتصار ص ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٤٤).

٣٦ ـ النظام + بين سنة ٢٢١ هـ ، سنة ٢٣١ هـ

أبو إسحاق ابراهيم بن سيّار بن هانيء البصري المشهور بالنظام . والذهبي يعده من الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على من مات فيما بين سنتي ٢٢١ ، ٢٣١ هـ وابن المرتضى يعده من الطبقة السادسة . والنظام تلميذ لأبي الهذيل . وأستاذ للجاحظ ، ويقال انه سمي بالنظام لإجادته نظم الكلام ، وخصومه كانوا يقولون إنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة ، وكان أهل عصره يعدّونه زنديقاً ، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجري بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكساغوراس وكان يرى أن الله لايقدر على فعل الشر ، وهو يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، ولذلك افترض الطفرة . (أنظر : جـ ١ ص ٣٦ الاعلام ، المنية والامل ص ٢٨/٣٠ ، الملل والنحل ص ٣٧ ، كتاب الدكتور محمد أبو ريده عن النظام ، وآراؤه الكلامية والفلسفية) .

٣٧ ـ النصيبي

أبو إسحاق ابراهيم بن عيسى النصيبي (أو النصيبيني نسبة إلى نصيبين) أحد أفاضل المعتزلة ، ذكره التوحيدي في (المقابسات) على أنه كان يصحبه في مجالس كثيرة . وقال عنه في (الإمتاع والمؤانسة) أنه دقيق الكلام . يشك في النبوات

كلها ، وأن لغته معقده ، وله أدب واسع . (أنظر : المقابسات ص١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٩٤ ، الامتناع والمؤانسة جـ ١ ص ١٤١)

٣٨ ـ هشام الفوطى

هشام بن عمرو الشيبانى الفوطى ، من أهل البصرة ، معتزلى . ذكره ابن المرتضى فى آخر الطبقة السادسة ، ولم يأت بتاريخ وفاته ، ولكن يمكن أن تتبين من حكايته أنه عاش فى زمن المأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ). حكى هشام أقاويلا عن ابى الهذيل ، كان أستاذاً لعباد بن سليمان . قال بأن المخلوقات تدل على الخالق وقال بأن الأرض لا تخلو فى كل عصر من عشرين معصوماً . وهشام هذا هو غير الهشامين الآخرين أى هشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقى ، وهما من مشايخ الرافضة التى ترى أن الله تعالى ذو قد وصورة وحد يتحرك ويسكن ، وأن علمه محدث ، وأن الله يخبر أنه يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله . وأن الكافر كفر لعلة من قبل الله ، وأن هناك رجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة ، وأن القرآن بدل وغير فيه .. الخ من هذه الأقوال التى تتعارض مع التوحيد الحق .

٣٩ ـ واصل بن عطاء + ١٣١ هـ

أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال المتوفى عام ١٣١ هـ رأس الاعتزال وشيخه الأول هو وصاحبه عمرو بن عبيد + ١٤٣ هـ منذ أن أعلنا مخالفتها الصريحة لأستاذهما أبى الحسن البصرى + ١١٠ هـ فى مسألة مرتكب الكبيره ، وناديا بأنه لا مؤمن ولا كافر وإنما هو فى منزلة بين المنزلتين . ولقد عرف واصل بغزارة علمه وكثرة تأليفه ، واهتمامه بالرد على المخالفين ، ومن تلاميذه المباشرين عثمان الطويل وحفص بن سالم . وله كتاب (الألف مسألة فى الرد على المانوية) .

٤٠ ـ الوراق + ٢٤٧ هـ

أبو عيسى الوراق ، ويرى ابن النديم أنه من اشتهر بالزندقة هو والناشى والجيهانى ويذكر الخياط أنه خرج على المعتزلة وقال بقول المانوية ، ونصر الثنوية ووضع لها الكتب يقوى مذهبها ويؤكد قولها . وذكر الجبائى أن السلطان طلب ابن الراوندى وأبا عيسى الوراق ، فأما أبو عيسى لحبس حتى مات ، وأما ابن الراوندى فهرب الى ابن لاوى اليهودى ووضع له كتاب (الدامغ فى الطعن على النبى صلعم) . كان أستاذاً لابن الراوندى الملحد وقال بقدم الإثنين . لم يستجز قتل شيء ، ولقد ذكر المسعودى أن له كتاباً اسمه (المجالس) . (أنظر : مروج الذهب جـ ٧ ص ٢٣٦ ، الفهرست ص ٤٨٦ ، الانتصار ص ٣٩ / ٤١)

تعليقات على بعض الفرق

١ — أصحاب المعانى

هم أتباع معمر بن عباد السلمى الذى قال بفكرة المعانى [راجع الترجمة له من قبل] التى مؤداها أن كل شىء يحدث له فعل أو حالة فبمعنى حدث هذا الفعل أو تلك الحالة ، وهذا المعنى حدث بمعنى ، وهذا المعنى بمعنى . . الخ من هذه العبارات التى نجدها عند الشهرستانى فى الملل ص ٩٠ ، وفى مقالات الاشعرى ص ٣٧٢ . والمعانى عندهم لا كل ولا جميع لها ، إذ أنها بسيطة ، وكأنها شىء إلهى ، وحتى فإن صفات الله معانى عندهم .

وأصحاب المعانى ، وهم تلامذة معمر بن عباد ، هم . ابراهيم بن السندى ، وأبو عبد الله السيرافى ، وأبو يعقوب الشحام ، وأبو عبد الرحمن الشافعى ، ووهب الدلال .

٢ — الثنوية

نشأ مذهب الثنوية ، أو التثنية أو الاثنينية ، عند الفرس من فكرة أخلاقية لمحاولة تفسير الشر فى العالم ، حتى وصل البحث الى تلمس الأصول التى يقوم عليها الخير والشر . ولم يستطع حكماء الفرس القدامى فهم صدور فكرتى الخير والشر عن موجود واحد ، ولكن ارتفعوا بخيرية الصانع الى أعلى مكان ، فكان لابد من وضع مبدأ آخر ينتج الشر ؛ والعالم نزاع بين المبدأين أو القوتين ، أما هاتان القوتان فهما النور والظلام وهما أزليان قديمان ، تساويا فى القدم إلا أنهما يختلفان فى الجوهر والفعل والحيز والأجناس ، وهما بالفارسية يزدان وإهرمن وهم كما يقول الرازى فى كتابه اعتقادات فرق المشركين ص٨٨/٨٩ ،

أربع فرق هي :

أ ـ المانوية : أتباع ماني بن فاتك ، وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى ، وهذه الفرقة ترى أن النور والظلمة حيان .

ب ـ الديصانية : وهم أتباع ديصان ، وترى أن النور حي والظلمة ميتة وينسبون لها صفات الأزلية والاحساس والإدراك والسمع البصر .

المرقونية : ويثبتون متوسطاً بين النور والظلمة وهو العدل ، والنور عندهم يفعل الخير بالقصد والاختيار ، أما الشر فموجود بواسطة الظلمة جبراً وبحكم طبيعته .

د ـ المزدكية : وهم أتباع مزدك . وهم جميعاً زنادقة كافرة اذ أنها تقول بأكثر من إله واحد (أنظر الملل للشهرستاني ص ٩٢)

٣ ـ الكرامية

تنسب هذه الفرقة الى مؤسسها محمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . ويرى الشهرستاني أن ابن كرام بدأ صفاتيا ، ثم غلا في اثبات الصفات حتى انتهى فيها الى التشبيه والتجسيم وذلك لأنه آمن بالعرشية والجهة فالله عنده مستقر على العرش وأنه بجهة فوق ذاتاً ، ولا يمكن هذا إلا الجسم [أنظر الملل ص ١٥٩] وللتوسع في فهم آراء الكرامية يمكن الرجوع الى بحث في مذهب فلسفة الكرامية [اعداد الآنسة / سهير مختار .

٤ ـ الكلابية

فرقة من أهل السنة ، سميت بهذا الاسم نسبة الى صاحبها وهو عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب + ٢٤٠ هـ . الذى وصفه الجويني بأنه إمام أهل السنة في

عصره (الارشاد ص ١١٩) . كما أن السبكي يصفه بأنه أحد أئمة المتكلمين (طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٥١) . أما ابن تيمية فقد مدحه في كثير من المواضع في منهاج أهل السنة وفي مجموعة رسائله ، وهذا يدل على ما كان له ولفرقته من أثر عظيم في مدرسة أهل السنة. ولابن كلاب كتب منها (خلق الأفعال ـ الرد على المعتزلة ـ الصفات) [أنظر ابن النديم ص ٢٦٩] وراجع في آراء الكلابية [مقالات الأشعري ص ١٩١، ١٠٤، ٣٨٨ ـ والارشاد الجويني ص ١١٩، ٢٣٠].

ونكتفي بهذا القدر من الأعلام والفرق إذ أن ما لم نذكره هنا ليس من الاهمية بالقدر الذى يستحق الذكر والتعليق ، فضلا عن أن كتب التراجم كثيراً ما خلت من ذكرها . أما المشاهير من الاعلام والفرق فقد فضلنا عدم ذكرها أيضاً نظراً لسبق الآخرين من المؤرخين ودارسي الفلسفة علينا في الترجمة لهم ، فضلا من تأليف أو تحقيق ودراسة مؤلفات مستقلة لهم .